В. Н. ТОПОРОВ

# МИФОЛОГИЯ

СТАТЬИ
ДЛЯ МИФОЛОГИЧЕСКИХ
ЭНЦИКЛОПЕДИЙ

Том 2
П—Я

МИФОЛОГИЯ
В. Н. ТОПОРОВ
Том 2
П—Я

В. Н. ТОПОРОВ

# МИФОЛОГИЯ

В. Н. ТОПОРОВ

# МИФОЛОГИЯ

## СТАТЬИ ДЛЯ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ЭНЦИКЛОПЕДИЙ

Том 2
П—Я

ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ
МОСКВА
2014

УДК 811
ББК 81.2
Т 58

Издание осуществлено при финансовой поддержке
*Российского гуманитарного научного фонда*
*(РГНФ)*
проект № 14-04-16039

**Топоров В. Н.**

Т 58

Мифология: Статьи для мифологических энциклопедий. Т. 2 / Ред.-сост. А. Григорян. — М.: Языки славянской культуры, 2014. — 536 с. — (*Вклейка после с. 336.*)

ISBN 978-5-990-5856-4-5

В издание включены статьи, написанные для энциклопедий «Мифы народов мира», «Славянская мифология» и др. Многие статьи, печатавшиеся ранее в сокращении, даны в полной авторской редакции. Ряд статей публикуется впервые.

**УДК 811**
**ББК 81.2**

## СОДЕРЖАНИЕ

### СТАТЬИ П–Я

#### П



#### Р



#### С

# П

**ПАЛЬЦЫ** — важный элемент архаичной мифоритуальной символики, играющий существенную роль в самых разных традициях, начиная, видимо, уже с Верхнего палеолита. Во всяком случае изображения *руки* (см.) с П. появляются уже в ориньяке, причем эти изображения достаточно дифференцированы (правый — левый, красный и т. п. — черный, ср. также различные «анимальные» контексты отпечатков руки). Но более достоверными свидетельствами особой роли пальцев являются, конечно, такие изображения (оттиски) руки, когда отсутствует палец или сустав (ср., напр., подобные изображения в австралийской пещере Тумс, Южный Куинсленд). Обычно такие «беспальцевые» отпечатки ставили в связь с очень древним ритуальным обычаем отрубания П. Хотя в последнее время были приведены убедительные примеры «беспальцевых» изображений, предполагающие не отрубание пальца, а, напр., его сгибание или загибание, само наличие отпечатков П. не может быть случайным: отсутствие П. всегда значимо. Видимо, образ лишения П. продолжает ту же символическую линию, которая начата т. наз. безрукими или — чаще — однорукими мифологическими персонажами, встречающимися в кельтской и германской традициях (на этом основании реконструируется Ж. Дюмезилем и др. общеиндоевропейский культ однорукого божества), у тибетцев (ср. однорукий бог *Ral gcig ma*), у якутов, чувашей (ср. одноруких демонов) и т. п. Реальность такой ритуальной практики подтверждается и археологическими находками (ср., напр., скелет однорукого старика в мустьерском слое Шанидара), и многочисленными ритуальными примерами, касающимися, в частности, особого обряда отрубания медвежьей лапы (напр., во время медвежьего праздника у кетов; любопытно, что в умилостивительно-оправдательных обращениях к убитому медведю у некоторых народов Дальнего Востока и Сибири в ходу такой аргумент тождества человека и медведя: «Разве на конечностях его не такие же пять пальцев, как у человека?»); кстати, сама медвежья

лапа выступает в ряде евразийских традиций как важный атрибут ритуала (в частности, связанный с шаманом). Обычай отрубания П. в ритуальных целях и принесения их как части человеческой плоти в жертву божеству распространен еще шире. Один из древнейших примеров — остатки фаланг человеческих П. вместе с пятью стеатитовыми изображениями П. в чаше из дворца-храма в VI слое Телль-Арпачая (Халафская культура VI—V тысячелетия до н. э., Сев. Месопотамия, Сирия). Предполагается, что П. приносились в Арпачае в жертву богине-матери, ведавшей жизнью и смертью (ср. там же ее статуэтку, перед которой находится статуэтка мужчины в коленопреклоненной позе, причем изображение мужчины в три раза меньше, чем статуэтка богини). Подобные жертвоприношения П. хорошо известны во многих традициях (особенно широко у народов Юго-Восточной Азии, в Африке и т. д.) и засвидетельствованы уже в ледниковом периоде. Обычно этот ритуал истолковывают как выражение скорби матери по умершему ребенку [в самом деле, обычай отрезать один сустав в случае смерти ребенка известен и сейчас — и в прямом смысле и в фигуральном, ср. формулу эквивалентности с ы н — п а л е ц в ритуализированных речениях типа «лучше отрежьте мне палец (или руку), но верните мне моего сына» (ср. польские, литовские и другие данные)] . Но скорбь по сыне или жертва с целью отвести от него угрозу далеко не единственная причина ампутации П. или разных видов их деформации (калечения). Прежде всего эти операции совершаются вообще в ситуации скорби, особенно ритуализованной, во время траурных церемоний. Так, готтентотские женщины отрезают фалангу П. в случае смерти мужа. На Фиджи смерть вождя сопровождается жертвоприношением сотни пальцев. П. (или фаланга) ребенка иногда отрезается в пользу отца. В ряде случаев П. жертвуется божеству (часто в умилостивительных или искупительных обрядах), причем жертва сопровождается просьбами об излечении от болезни, об успехе, о счастье для ближних и т. п. На острове Тонга, Новых Гебридах, Фиджи существует обычай отрезания фаланги мизинца в жертву божеству. У западноафриканского племени бенга отрезают первые фаланги П. умершего вождя и хранят их вместе с ногтями и волосами в особых реликвариях. На Соломоновых островах кости П. вождей и героев хранятся и почитаются. Иногда такая передача пальцевых костей

из поколения в поколение распространяется не только на знатных покойников, но в принципе на всех умерших членов коллектива. Вместе с тем достаточно хорошо известен обычай отрезания фаланги П. у новорожденного ребенка и принесения ее в жертву с целью сделать жизнь ребенка более продолжительной (особенно часто эта процедура имеет место в том случае, когда предыдущий ребенок недавно умер). Австралийские аборигены, обитающие на океанском побережье, нередко ампутируют суставы П. у новорожденных девочек и бросают их в море, веря, что девочки станут удачливыми рыбачками. Но П. могут отсекаться и в виде наказания (ср.: «Адони-Везек побежал; но они погнались за ним, и поймали его, и отсекли большие пальцы на руках его и на ногах его. Тогда сказал Адони-Везек: семьдесят царей с отсеченными на руках и на ногах их большими пальцами собирали *крохи* под столом моим; как делал я, так и мне воздал Бог». Книга Судей 1.6—7). Сходное наказание практиковалось в ряде стран применительно к ворам.

Впрочем, мотив отрезания П. возникает и в связи с божественными персонажами. Ряд умилостивительных промыслово-магических обрядов у эскимосов Канады и Баффиновой Земли предполагают миф о богине Седне, жившей на дне океана. Некогда Седна была простой девушкой, совершившей грех; за это ее отец завез ее в море и там сбросил в пучину; Седна цеплялась пальцами за лодку, а отец ее отрубал их, и они превращались в китов, тюленей, моржей и других морских животных, а Седна стала морской богиней, которая милостиво раскрывала морские дары тем, кто приносил ей жертву (ср. выше мотив бросания отрубленных пальцев в море у австралийских туземцев).

Не исключено, что в ряде случаев такие отрезанные П. обретали независимость, персонифицировались и становились мифологическими персонажами. Таково, видимо, происхождение известных из античной мифологии фригийских демонов по имени *Дактили* [др.-греч. *Δάκτυλοι*, собств. — ‘пальцы’; Цицерон («De natura Deorum» III, 16) обозначает их как *Digiti* ‘пальцы’], живших на горе Иде и занимавшихся искусной обработкой металлов, художеством и даже волшебством; они были спутниками фригийской богини Реи-Кибелы и позже смешивались с *кабирами* и *тельхинами* или сопоставлялись с куретами и корибантами (последнее сопоставление весьма

существенно ввиду распространенного образа П. как эквивалента или замены детородного члена в мифопоэтической традиции и в символике подсознательного, вскрытой в психоаналитических исследованиях; ср. многочисленные примеры обозначения П. и фаллоса словами одного корня, ср. русск. *пáлец*, но *пáлка* в специфическом значении). Считалось, что первоначально Дактилей было трое — Кельмис (чье имя связано с плавкой), Дамнаменей (от названия молота) и Акмон (от названия наковальни). Позже, с перенесением культа Реи-Кибелы на гору Иду на Крите, их стали насчитывать пять, и их имена стали соответственно названиями пальцев [Геракл — фаллический большой П.; Пеоний — приносящий счастье и избавляющий от зла средний П.; Эпимед — средний П. глупца (палец того, кто слишком медленно соображает); Ясий — безымян-ный П.-целитель; Идас — мизинец, место Реи, имеющий отношение к оракулу] . Известны и другие варианты состава Дактилей; в частности, и такие, в которых идейский Геракл оказывается шестым. Позднее говорили о десяти Дактилях (пяти мужских и пяти женских), 52 или даже сотне, причем, как считают, сообразовывали число Дактилей с количеством критских городов. На этом основании, а также принимая во внимание многие другие факты, можно сделать вывод о важной счетно-классифицирующей функции П. Кстати, именно эта пятичленная система с некоторыми изменениями получила распространение в некоторых мистических системах, не всегда четко отличимых от бытового (а в ряде случаев — «низового») представления о семантике П. Так, фаллическая ассоциация большого П. объясняет такие речения, как «у него все П. большие» (английское обозначение неловкости, неуклюжести), «дела идут на большой П.» (равнозначно: «на ять») и т. п., и клишированные движения типа большой П. вверх — да, большой П. вниз — нет (ср. вообще некоторую атмосферу обсценности, двусмысленности, связываемую с большим П.). Второй палец истолковывается как образ указания, приказа. Характерно, что средний П. обладает наиболее нейтральной семантикой. Безымянный П. не только целитель, но и символ брачного союза, на нем носят кольцо (ср. англ. *ring-finger* ‘безымянный П.’, букв. — ‘П. для кольца’); уже в архаичной медицине считалось, что через безымянный П. проходит нерв, ведущий прямо к сердцу; положение, когда этот палец выставлен вперед, а

остальные отогнуты назад, считается выражением презрения, а иногда толкуется как образ неприличного жеста. Наиболее богатая семантика связана, пожалуй, с мизинцем (как и с большим П.), о чем см. ниже. В средневековых астрологических описаниях устанавливается жесткая система дигитально-планетарных соответствий: большой П. — Венера, указательный П. — Юпитер, средний П. — Сатурн, безымянный П. — Солнце, мизинец — Меркурий. Существенная характеристика функций и свойств П. в мифопоэтических представлениях содержится в многообразных названиях пальцев в разных традициях. Очень показательно, что даже довольно искусственный астрологический код соотносит два соседних П. (большой и указательный) с двумя персонажами «основного» мифа — Громовержцем и его женой (ср. Юпитер и Венера). Еще доказательнее факты мифопоэтических народных традиций, хорошо сохраняющиеся и во вполне цивилизованном обществе. В контексте основного мифа особую роль играют большой П. или мизинец. Уместно напомнить, что мальчик-с-пальчик идентифицируется с большим П. или с мизинцем (ср. литовск. *nykštỹs* ‘большой П.’, но и другие образы м а л о с т и — ‘мальчик-с-пальчик’, ‘карлик’, ‘птичка королек’ и т. п.). Большой П., как и связанный с ним мальчик-с-пальчик, суть трансформации образа младшего сына Громовержца, наказанного им, но доказавшего, пройдя через тяжелые испытания, что он среди всех других единственный истинный сын Громовержца (ср. поговорку «о д и н к а к Б о ж и й п е р с т» или сообщаемое Далем важное различие: «большой палец — палец, а остальные четыре пальца — персты»). С этим связана и языковая выделенность назва-ний большого П. в разных традициях. Так, у латышей он называется «отцом», «батюшкой», «милой, доброй матерью» (отсылка к родителям, законным сыном которых он является), «бедняжкой» (отсылка к собственной судьбе), «толстячком», «сливовым деревом», «коротышкой-Карлсоном», «вошеубийцей» и т. п. Обычно большая часть названий такого рода указывает не только на выделенность большого П., но и на его первенство, превосходство, главенство (иногда и с оттенком иронии, комического снижения), ср. значение основного жеста, связанного с большим П. В этом контексте приобретает особый смысл обозначение большого П. через корень, обозначающий увеличение, расширение, раздувание, достижение чего-

то полного, совершенного, законченного (ср. прусск. *instix* 'большой П.' в связи с и.-евр. **enk'*-/**onk'*- с указанным кругом значений, ср. др.-греч. *ὄγκος* 'масса', 'итог', 'сумма', 'величие' и т. п. — слово того же корня). Возможно что обозначение большого П. (и самого по себе и как бы представителя всего набора пяти П., т. е. пясти) предполагает счетную мотивировку (во многих традициях он называется «первым пальцем»). Характерна связь со счетом и остальных П., включая и четвертый (четыре — число Громовержца), нередко табуированный (ср. русск. *безымя́нный*) или, напротив, положительно отмеченный (ср. ношение обручального кольца на четвертом П.; кстати, и наиболее благоприятный или даже единственно возможный день свадьбы в ряде традиций — четверг). Все пальцы могут даваться в «именном» коде (ср. латышские обозначения П.: *gaŗa Māre*, *Jānītis*, *Jurītis* и т. п., т. е. «длинная Мария», «Янитис», «Юритис»; иногда П. нарекаются самыми разными человеческими именами, уже не связанными непосредственно с мифопоэтическими мотивировками) и восприниматься как братья и/или сестры, т. е. дети общих родителей. Ср. русские загадки о П. типа — *У четырех матерей по пяти сыновей*; *У одной матери пять сыновей*; *Живут пять братьев, один другого меньше и все одного имени*; *В одном гнезде пять братьев живут*; *Пятеро волов одной сохой пашут*; *Четыре брата идут навстречу старшему: «Здравствуй, большак!» — говорят: «Здорово!» — отвечает он, — Васька-указка, Мишка-середка, Гришка-сиротка, да крошка Тимошка!»* и т. п. Через образ тех же пяти П. — пяти братьев строятся многочисленные загадки о прядении (*Пять братьев по дороге бегут, да сухи, пять братьев под одоньем стоят, да мокры, ... пять овечек один зарод подъедают...* и т. д., — иногда образуя длинные тексты с темой «пяти»). В русской потешке братья-пальчики топят баню (а во французской — наливают молоко в деревянный башмачок для младшего братца — мизинчика). Счет по П. принадлежит к числу наиболее архаичных счетных систем (считаются некоторые элементы самого человека, т. е. микрокосма; формируется некий общий принцип, который позже выводится «вовне», в макрокосм и расширяется); неслучайно, что пять выступает как отмеченное число в ряде счетных систем, в частности, как обозначение некоей «малой» суммы. По П. ведется счет не только вообще, но и других элементов некиих

отмеченных и закрытых множеств. Так, напр., эвены (ламуты) или юкагиры отсчитывают лунные месяцы по суставам рук «через голову» от первого сустава П. правой руки до первых суставов пальцев левой руки [нечто подобное используется и в русской традиции, в частности, при определении того, какие месяцы короткие (30 дней), а какие длинные (31 день)]; показательно, что у юкагиров обозначение года как суммы месяцев, отсчитываемых по суставам П., имеет внутреннюю форму — «все суставы вместе» — *нэмолгил*. Обычай счета по П. с сохранением магических или мифопоэтических мотивировок част и в современной практике. Так, напр., в Европе употребителен счет П. (загибанием их) при прохождении по кладбищу или в другом опасном из-за наличия злых сил месте.

Мотив связи П. и звезд, реализующийся в схеме основного мифа, хорошо известен в Центральной Азии и на смежных с нею территориях. С одной стороны, речь идет об алтайских мифах и преданиях о большом мифологическом черве Уркере (монг. *хорхо*), который был поражен своим божественным противником (в реконструкции — Громовержцем), но все-таки спасся, поднявшись на небо, где он превратился в шесть звезд Плеяд (летом Уркер спускается на землю; в зависимости от того, куда он опустился, — на воду или на сушу, — ожидается плохая иди хорошая зима). С другой стороны, в северной Монголии рассказывают о ловком стрелке, возмечтавшем уничтожить жизнь на земле. Он стрелял в Плеяды и поразил одну из звезд. Но, поскольку Бог незаметно заменил пораженную звезду целой, стрелок признал себя побежденным в споре-поединке с Богом, отрезал себе большой П. (монг. *эркек*), зарылся в землю, оделся в шерсть и превратился в сурка (в ряде записей стрелок называется *Ерхе*/*Ерке*/-*Мерген*, т. е. ‘Ерхе-стрелок’, при том, что *Ерке* — сын неба). Таким образом, реконструируется схема, в которой как антагонисты-стрелки выступают Бог Неба и его сын, который через свой П. стал хтоническим животным. Мотив отрезания П. и превращения его в хтоническое существо очень показателен. Представление сына Неба как своего рода «Божьего перста», ставшего «чортовым П.», отсылает не только к соответствующей трансформации младшего сына Громовержца, но и к обозначению сочетанием «чортовы пальцы» остатков пораженной Громовержцем нечисти (ср. название грибов) и даже орудия Громо-

вержца («чортовы пальцы» как обозначение белемнитов, толкуемых как божьи стрелы или стрелы Громовержца, ср. *Перун*, *Перкунас* и др.), которое, в частности, используется для увеличения плодородия, силы, при лечении болезней (между прочим, и «прострелов») в народной медицине и т. п. Сказанное здесь в значительной степени подтверждается распространенными в тех же местах т. наз. «заговорами пальцев». Они состоят в перечислении — пересчете П. от большого к мизинцу и обратно (часто в рамках диалогической вопросо-ответной конструкции). При этом сами названия П. достаточно характерны; ср. название большого пальца — монг. *ирхэ хуру* (детское слово — *эркэ мэргэн*, т. е. ‘Эрке-стрелок’), обозначение мизинца как малого ребенка, безымянного П. как матери и т. п. Вырожденный вариант счета П., также восходящий в конечном счете к сюжету основного мифа, представлен в русской игре с детьми «Сорока, сорока»: по ладони ребенка водят указательным П., приговаривая «*Сорока, сорока! Где была? — Далеко; кашку варила ..., гостей созывала ...; каша пригорела* [потом, перебирая пальцы руки, начиная с большого:] *И этому дала, и этому дала, и этому дала, и этому дала;* [и, останавливаясь на мизинце:] *А ты мал-мале́нек: за водицей не ходил, дров не носил, кашки не варил — нет тебе ничего* (или: «*Шу! полетели — на головушку сели*»); [мизинец захватывают двумя пальцами, трясут его и приговаривают:] *Здесь водица холодненькая, здесь тепленькая, а здесь горяченькая, здесь кипяток, кипяток!*» Вообще игра с П., которую ведут взрослые с детьми, в значительной степени является общим достоянием (ср., например, такие известные английские игры, как «This little pig went to market» («Этот маленький поросенок пошел на базар») или «Master thumb is first to come» /«Господин-большой П. собирается прийти первым»/). Довольно близкий вариант детской игры с П. отмечен в маорийской традиции, где эта игра предполагает знание мифа о Таранге, родившей четырех сыновей и пятого, которым она разрешилась досрочно; зародыш был брошен в море, но бог моря Тангароа спас семя жизни; из него вскоре вырос мальчик-крепыш, который пробрался в материнский дом и улегся среди спящих братьев; на утро удивленная Таранга обнаружила мальчика, но не могла сразу узнать в нем своего последнего сына. Те Ранги Хироа передает рассказ-игру, с которой он познакомился в детстве: «В детстве я особенно любил, когда моя

бабушка, рассказывая это предание и изображая Тарангу, загибала четыре пальца, от большого до безымянного, говоря: «Мауи — впереди, Мауи — внутри, Мауи — с одной сторовы, Мауи — с другой стороны». Потом, она обычно смотрела с притворным изумлением на мизинец, который не имел имени, и восклицала: «А это кто? Это не мой ребенок». Тогда раздавался писк не по годам развитого пятого младенца: «Но я же твой сын! Ты бросила меня, недоношенного, в огромный океан, но мой предок Тангароа сжалился надо мной и вырастил меня». Тогда мать прижалась носом к носу ребенка и сказала: «На самом деле, ты мой младший сын, и поэтому я назову тебя в честь пучка волос на моей макушке — Мауи-тикитики-а-Таранга». Связь П. с водой (морем), намечаемая в маорийской версии основного мифа или в эскимосском мифе о Седне, дополняется связью П. с огнем, напр., в папуасском мифе об огненном П. Ику, его похищении и переходе от сырой пищи к вареной (ср. параллелизм образов огненного пальца и огненной палицы), или в русской сказке, где с помощью огненного пальца вновь прирастают срубленные Иваном Быковичем головы огненного Чуда-Юда (Афанасьев № 137). Следовательно, П. оказывается включенным в комплекс вода-огонь, связанный как раз с Громовержцем. Связь последнего, самого маленька сына (мальчика-с-пальчика) с водой (ср. ведийский миф о «мертворожденном» Мартанде в водах мирового океана) и огнем, жизнью и смертью подтверждается и «языковой» мифологией. Мизинец как образ младшего сына, спасающего в конечном счете всех (ср. сюжет сказки о мальчике-с-пальчике в обработке Перро; здесь же мотив камней, их счета и т. п.), нередко обозначается как «огонек» или «испускающий мочу» (ср. русск. *ми/е/зи́нец*, при литовск. *mìžti* ‘мочиться’), «живчик» (ср. *жив курилка* как образ соединения жизни и огня) и, наоборот, «никнущий», «хиреющий», «погибающий». Очень характерно засвидетельствованное в некоторых районах Индии представление о том, что вода жизни находится в мизинце, и тот, кто сумеет извлечь ее, станет бессмертным. Тем самым, мизинец связан и с противопоставлением живой и мертвой воды: его антропоморфное представление в сюжете мифа проходит через смерть, чтобы обрести жизнь и бессмертие.

Подобно тому, как большой палец или мизинец выступают как образ младшего сына Громовержца, культурного героя, иногда пра-

родителя человеческого рода, П. в целом отражают тему людей (часть вместо целого). Неслучайно, что рука (ср. ее отпечатки в архаичных традициях) или — конкретнее — пять П. выступают как «дигитальное» замещение человека, тогда как наличие меньшего числа П. (напр., четырех — наиболее частый случай — у кетского отрицательного женского мифологического персонажа *Калбесэм* или иногда у *Хоседэм* и т. п.; ср. четырехпалость женских образов в ряде архетипических схем, напр., у Ф. Кафки) или большего числа пальцев (ср. шестипалых ведьм *парнэ* /*порнэ*/ у обско-угорских народов) свидетельствует о принадлежности к нечеловеческому миру злых (обычно женских) существ. В данном случае характерна инверсия обычной оппозиции четный-мужской-положительный — нечетный-женский-отрицательный, в результате чего четное число П. связывается с женским и отрицательным началом, а нечетное число П. (именно пять), напротив, с положительным (безразлично, мужским или женским). Впрочем, иногда необычное число П. — признак исключительного геройства, сверхсилы. В некоторых источниках, напр., *Кухулин* описывается как семипалый. Наконец, иногда отклонение от положительного числа П. просто случайность, однако, приобретающая мифопоэтическую значимость (ср. 2 Царств 21.20—21). Некоторые сказочные мотивы имеют дело с необычным числом П. (ср. F 552.1). П. определяют в известной степени и структуру мотивов в ряде других сказочных сюжетов. Помимо уже указанного сюжета о мальчике-с-пальчике, ср. F 552.2 (П. святых отбрасывают свет и огонь), Т 611.1 (дети поедают свои собственные П.; мотив, использованный Данте в знаменитой истории Уголино из «Божественной комедии») и др.; ср., напр., русскую сказку об оживании отрубленного П. и превращении его в мальчика (Афанасьев № 300), о мизинце, из которого берется кровь для расписки (№ 222), или о П. как «заветной» плате за чудесную утку (№ 182) и т. п. Особенно часто повторяется в сказочном фольклоре мотив обрубания пальцев (так, в одном дунганской сказке у доброго героя по наущению его противника обрубают П. ног, в другой сказке сын императора отрубает П. рук у своей сестры-оборотня и т. п.). Почти всеобщим является использование П. для счета, в мнемонических целях, для указания, выражения ряда значений в определенных жестах (палец поперек губ — тишина; П., приставленный

к носу, — высокомерие, надменность, желание оскорбить; особым образом согнутый П. — предупреждение об опасности; скрещенные П. — защита от зла, иммунитет к неприятностям и т. п. или особое положение, обозначающее ложь), в частности, имеющих обсценный характер (образ соития). Многие из пальцевых жестов отражены в изображениях на стелах из Древнего Вавилона. Можно предполагать и еще более древние истоки этих жестов. При этом пальцевые жесты могут спорадически возникать и независимо или как окказиональная манера выражения некоторых смыслов, или даже особый язык П. (ср. использование П. в языке глухонемых, в символике тайных обществ, в некоторых эзотерических системах, в узкопрофессиональном жестовом языке и т. п.). Некоторые пальцевые жесты мифологически или ритуально отмечены. Особое значение имеет комбинация П. во рту [так изображается, напр., в Египте младенец, получивший мудрость из груди своей матери Исиды; в ряде случаев П. во рту символизируется получение знания и силы (кельтский мифологический персонаж Фионн, более известный как Фингал, таким образом достиг зуба мудрости); иногда это способ избавления от боли; наконец, П. во рту может символизировать каннибализм и т. п.]. У мексиканских индейцев смоченный П, при прикосновении к груди новорожденного приносит очищение; проведение влажным пальцем по губам младенца символизирует получение жизненной силы и питания; в некоторых традициях перерезающее (поперечное) движение указательного П. у горла обозначает надежность, уверенность, истину и как бы заверяет Бога в том, что человек скорее расстанется с жизнью, чем с правдой. Соединенные вместе и направленные вверх П. обеих ладоней, совмещенных друг с другом, символизируют молитву и, более того, являются ее составной частью в жестовом выражении. То же связывается с положением П., сжатых на обеих руках, с поднятыми вверх большими П., причем кулаки опущены на алтарь, а подбородок молящегося опирается на выставленные большие П. Не вполне ясная символическая отмеченность темы П. обнаруживается и в Библии (ср.: «И заколи овна, и возьми крови его, и возложи на край правого уха Ааронова и на край правого уха сынов его, и на большой палец правой руки их, и на большой палец правой ноги их…» Исход 29.20 — в связи с темой помазания), ср. особую суггестивность пальцевых жестов

в ряде произведений Леонардо да Винчи, давно обратившую на себя внимание исследователей. В общей символике П. может означать божество, луч света, направление, силу, иногда гнев (как в Древнем Египте). Особые значения закрепляются за П. в искусстве хиромантии. Вокруг темы пальца или пальцев в разных языках складывается обширная фразеология (в частности, и идиоматическая). Во многих случаях она обнаруживает следы очень архаичных представлений о П. или о связываемых некогда с ними объектами и действиями. Ср. такие русские речения, как: *он пальцам счету не знает*; *попал пальцем в небо*; *пососи палец*; *высосать из пальца*; *загни для памяти палец*; *завяжи на пальце узелок*; *и пальцы на руках не равны*; *Бог и пальцев не уравнял*; *смотреть сквозь пальцы*; *пальцев меж пальцев накрест не складывать*; *умом не раскинешь*, *пальцами не растычешь*; *палец о палец не умеет ударить* и т п.

Особое место в магии, верованиях и ритуальной практике занимают ногти П. Они используются в магии (в том числе и в черной), часто в любовных заговорах. С ногтями П. связаны многочисленные поверья (у детей до года нельзя стричь ногти, иначе, выросши, ребенок станет вором; наоборот, частое остригание ногтей усиливает зрение; стричь ногти в понедельник — к новостям, в пятницу — к деньгам или зубной боли, в субботу — к свиданию с любимым, в воскресенье — к неприятности). Нередко с ногтями так или иначе связана тема подземного царства и смерти, злых духов и несчастья.

### ЛИТЕРАТУРА

*В. В. Иванов.* Об одном типе архаичных знаков искусства и пиктографии // Ранние формы искусства. М., 1972: 112—113.

*Б. Брентьес.* От Шанидара до Аккада. М., 1976: 122.

*В. Н. Топоров.* Семантика мифологических представлений о грибах // Balcanica. Лингвистические исследования. М., 1979: 271—273.

*Он же.* Прусский язык. Словарь. I—K. М., 1979: 52—54.

*Те Ранги Хироа* (*П. Бак*). Мореплаватели солнечного восхода. М., 1959: 52—53.

*Г. Н. Потанин.* Очерки Северо-западной Монголии. Вып. 2. СПб., 1881: 124—125.

*H. Luquet.* Sur les mutilations digitales // Journal de psychologie normale et pathologique. 1938. Juillet — Decembre: 548—598.

*J. Frazer.* Folklore in the Old Testament. L., 1923.

*T. G. H. Strehlow.* Aranda Tradition. Melbourne, 1947.
*S. Thompson.* Tales of the North American Indians. Cambridge (Mass.), 1919: 3.
*Idem*. The Folktale. N. Y., 1946: 305 ff.
*R. P. Verbrugge.* Le symbole de la main dans la préhistoire. Milly-la-Forêt, 1958.
*Idem*. Notes sur quelques représentations de la main // L'homme. Vol. 3. 1963: 118—119.
*J. de Vries.* L'aspect magique de la religion celtique // Ogam. T. 10. 1958: 273—284.
*G. Dumézil.* Les dieux des Germains. P., 1959.
*D. Ward.* The Divine Twins. Berkeley—Los Angeles, 1968.
*P. J. Ucko, A. Rosenfeld*. Paleolithic Cave Art. N. Y.—Toronto, 1967.
*R. de Nebesky-Wojkowitz.* Oracles and Demons of Tibet. 's-Gravenhage, 1956.
*A. J. Van den Broek.* De dageraad der menscheid. Utrecht, 1950.
Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend. 1. Chicago, 1949: 379—380.
*G. Jobes.* Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. 1. N. Y., 1962: 568—569.
*D. Zemzare.* Pirkstu nosaukumi latviešu valodā // Baltistica. VIII. 1972: 63—72.

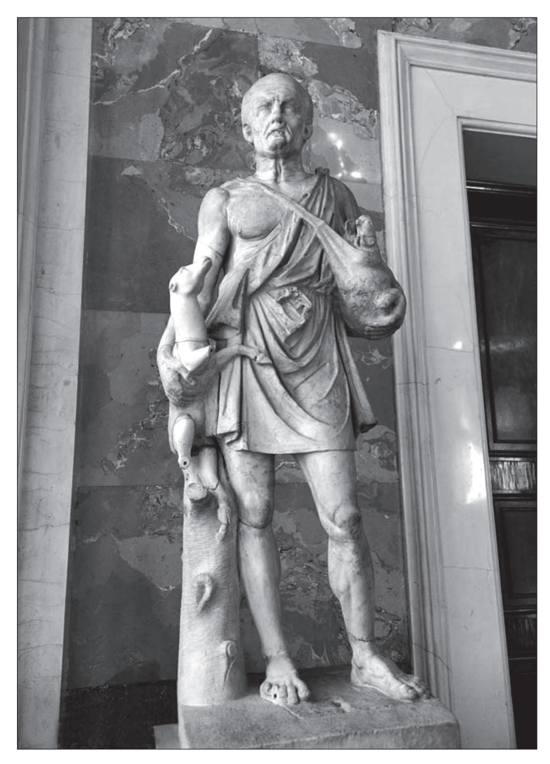
**ПАНИ** (др.-инд. *Paṇí*) — 1) в един. числе имя одного из вождей демонов; Индра захватывает его коров (РВ X, 67, 3), то же делают Агни и Сома (I, 93, 4); Агни делит добычу П. (VI, 13, 3); — 2) во множ. числе — название группы демонов или демонского племени, врагов Индры, а также его союзников — Сомы, Агни, Брихаспати, Ангирасов. П. упоминается в РВ ок. 20 раз. Сюжет, связанный с П., посвящен угону им коров на край света, за реку Расу, и укрытию их в горной пещере; Индра отправляет на поиски коров божественную собаку Сараму; она обнаруживает коров и требует их возвращения; ее прогоняют; тогда Индра и семь мудрецов Ангирасов во главе с Брихаспати отправляются к П.; песнопениями и заклинаниями Ангирасы разрушают пещеру и выводят коров; на небе появляется *Ушас*. Иные версии говорят об Агни как открывателе врат П., просто о сокровищах, о скрытом в коровах жире, о Соме, отбирающем у П. быков, и т. п. П. изображаются как лживые, бесчувственные, лишенные веры и культа существа. Не исключено, что характеристика П. отражает мифологизированные представления о каком-то реальном племени, враждебном ариям.

**ПАРДЖАНЬЯ** (др.-инд. *Parjánya*, собств. ‘дождевая туча’) — бог грозовой тучи и дождя. В РВ ему посвящено 3 гимна, а имя его упоминается около 30 раз. П. слабо персонифицирован. В ряде случаев трудно провести границу между именем бога и словом, обозначающим тучу (ср. РВ I, 164, 51), в чем следует видеть глубокий архаизм. П. появляется в сопровождении грома и молнии (V, 83 и др.), он гремит и ревет (как бык), изливает потоки дождя (его называют богом дождя и богом погоды), орошает оба мира, он связан с водой, водными источниками, его колесница полна воды. Громом он поражает демонов, злых людей, деревья и наводит ужас на всех; вместе с тем он предоставляет защиту (X, 169, 2), приносит мед и молоко (IV, 57, 8). Наиболее тесно как атмосферное божество П. связан с богом ветра *Вата* (X, 66, 10); несколько раз вместе с П. призываются и *Маруты*. Функционально П. весьма близок к Индре; не случайно, что в поздней литературе имя П. иногда прилагается к Индре. В РВ есть упоминание о связи П. с Брихаспати, заставившим его излить дождь (X, 98, 1), и с Агни. Как бог дождя П. имеет непосредственное отношение к плодородию. Он оживляет землю своим семенем (дождем), производит скот и семена растений и выращивает растения, идущие в пищу (РВ V, 83, 4—5, 10; VI, 50, 12; 52, 6; АВ IV, 15, 2—3, 15; VIII, 7, 21); он помещает семя не только в растения, но и в коров, лошадей, женщин (РВ VII, 102, 2); поэтому он не раз сравнивается с такими символами производительной силы, как бык или буйвол (ср., в частности, мотив: буйвол, рожденный П. приносит дочь Сурьи). По этой же причине П. часто называют отцом. В частности, он отец Сомы (IX, 82, 3), который возрастает благодаря ему (IX, 113, 3). Жена П. — Земля; в АВ (XII, 1, 12) Земля называется матерью, а П. — отцом. В этом отношении П. аналогичен *Дьяусу* и может рассматриваться как действующее лицо архаичной мифологемы — бог грома и дождя оплодотворяет Землю. В более позднее время П. выступает как один из 12 Адитьев, как бог-хранитель, повелевающий тучами и дождем. Его роль в индуистском пантеоне (тем более в мифологии) становится крайне незначительной, что резко контрастирует с тем местом, которое занимал носитель соответствующего имени в индоевропейской мифологии. В имени П. скрывается название индоевр. Громовержца; ср. лит. *Perkū́nas*, лтш. *Pērkōns*, слав. *Perunъ*, др.-исл. *Fjǫrgyn*, хеттск. *Piru̯a*-/*Peru̯a*- (ср. *peruna* ‘скала’) и т. д.

### ЛИТЕРАТУРА

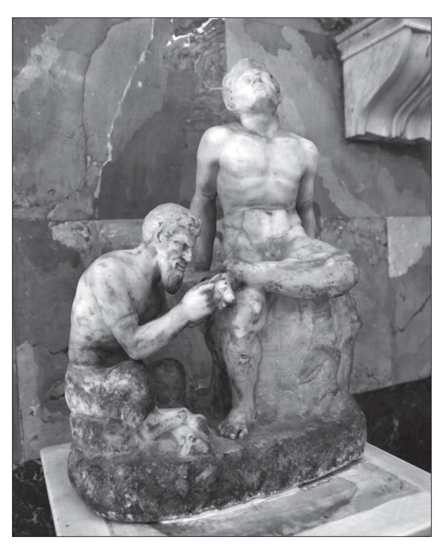
Ригведа. М., 1972: 180—181, 340—342.
*J. Przyluski.* Deux noms indiens du dieu du soleil // Bulletin of the School of Orient. Studies. 6. Pt. 2. 1931: 457—460.

**ПАСТУХ** — один из центральных персонажей многих религиозно-мифологических систем, образ охранителя, защитника, кормильца, носителя функций обеспечения богатством. Символические значения П. — путеводитель, мессия, пастырь, патриарх, вождь, тот, кто дает пищу, божественный напиток; возлюбленный на лоне природы; близость к природе, к животному миру, прежде всего к скоту, кочевой образ жизни, безискусственность, союз с таинственными силами природы; любовь к ближним, сострадание. Образ П. в сновидениях связан с полнотой и совершенством счастья. Особенно важную роль образ П. играет в скотоводческих традициях, где отношение «пасти» — «быть пасомым» тяготеет к универсализации: с его помощью объясняется не только организация скотоводства, но и система власти и социальная структура общества, с одной стороны, и космологическая иерархия, с другой. Правда, в других традициях (прежде всего в земледельческих) П. нередко рассматривается как образ дикого, нецивилизованного кочевника, разбойника, стоящего вне культуры и презираемого. В Древнем Египте в отдельные периоды его истории (особенно, видимо, после вторжения «царей-пастухов» гиксосов) П. пользовались такой неприязнью, что не допускались в храм, третировались как «бобоеды», мало отличавшиеся от пасомого ими скота (кстати, был известен и пищевой запрет на баранину). Неслучайно беспокойство библейского Иосифа, когда его братья-скотоводы пришли в Египет. Он собирается объяснить фараону, что «эти люди пастухи овец, ибо скотоводы они; и мелкий и крупный скот свой, и все, что у них, привели они», а братьям дает характерный совет: «Если фараон призовет вас и скажет: “какое занятие ваше?”, то вы скажете: “*мы*, рабы твои, скотоводами были от юности нашей доныне, и мы, и отцы наши”, чтобы вас поселили в земле Гесем. Ибо мерзость для египтян всякий пастух овец» (Бытие 46.32—34). Этот контраст между отношением к П. в скотоводческой и в земледельческой традициях (широко известный и во многих других регионах, ср., напр., Среднюю Азию в

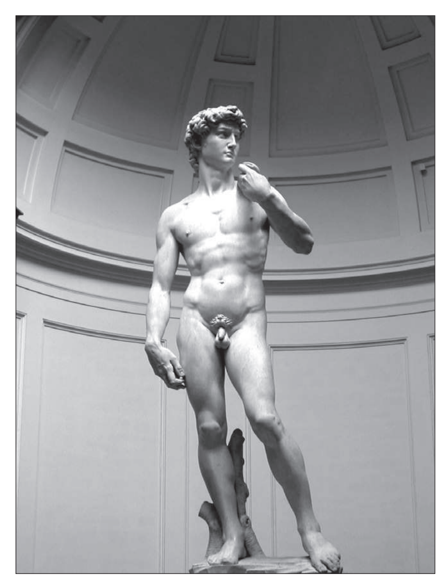


Пастух. Мрамор.
Римская копия с греческого оригинала. III в. до н. э. Эрмитаж

древности и т. п.) становится тем более рельефным, что у древних евреев, как и ряда других семитских народов, пастушество и функция П. считались особенно престижными. Сам Господь — П., земля Господня подобна пастбищу, а люди — пасомому скоту, который охраняется П. и гарантирован им от всякого зла («Господь — Пастырь мой; я ни в чем не буду нуждаться: Он покоит меня на злачных пажитях и водит меня к водам тихим, подкрепляет душу мою, направляет меня на стези правды ради имени Своего...» (Псалтирь 22.1—3; «Пастырь Израиля! внемли; водящий, как овец, Иосифа, восседающий на херувимах, яви Себя». Там же, 79.2). Но «горе негодному пастуху, оставляющему стадо! меч на руку его и на правый глаз его...» (Захария 11.17). У Иезекииля образ дурного П. ста-



Пан и сатир. Римская копия с греческого оригинала.
II—I вв. до н. э. Эрмитаж



Микеланджело. Давид. 1501—1504.
Галерея Академии. Флоренция

новится развернутой темой пророчества на пастырей Израилевых, исполненного не только высоких художественных достоинств, но и религиозной глубины: «И было ко мне слово Господне: Сын человеческий! изреки пророчество пастырей Израилевых … скажи им, пастырям: “Так говорит Господь Бог: горе пастырям Израилевым, которые пасли себя самих! не стадо ли должны пасти пастыри? Вы ели тук и во́лною одевались, откормленных овец закалали, а ста́да не пасли. Слабых не укрепляли, и больной овцы не врачевали ... и угнанной не возвращали и потерянной не искали, а правили ими с насилием и жестокостью. И рассеялись они без пастыря и, рассеявшись, сделались пищею всякому зверю полевому ... За то, пастыри, выслушайте слово Господне ...: вот Я — на пастырей, и взыщу овец Моих от руки их и не дам им более пасти овец, и не будут более пастыри пасти самих себя, и исторгну овец Моих из челюстей их, и не будут они пищею их ... Вот, Я Сам отыщу овец Моих и осмотрю их … и высвобожу их из всех мест, в которые они были рассеяны в день облачный и мрачный. И выведу их из народов и соберу их из стран, и приведу их в землю их и буду пасти их на горах Израилевых ... И узна́ют, что Я, Господь, Бог их — с ними... И что Вы — овцы Мои, овцы паствы Моей …» (Иезекииль 34.1—31). Идея пастушества и скотоводчества как богоизбранного занятия, связанного с особым престижем, коренится в нарушении исходной «хозяйственно-экономической» ситуации в человеческой первосемье («И был Авель пастырь овец; а Каин был земледелец». Бытие 4.4, ср. особо отвержение Господом дара Каина — плодов земли и принятие дара Авеля: «И Авель также принес от первородных стада своего и от тука их. И призрел Господь на Авеля и на дар его». Там же), когда Каин убил Авеля и был изгнан. Пастушеская и скотоводческая традиция становится основной и единственной: П. был фактически и Авраам, с которым Бог заключил завет: и как владелец стад своих и как пастырь богоизбранного народа — и его преемники и потомки. Царем становился и П. овец Давид, младший сын Иессея, избранный Господом и помазанный по его повелению Самуилом (1 Царств 16.11—13). Образ П. постоянно возникает в Библии в самых разных контекстах. Новый Завет частично усваивает эту библейскую образность, выдвигая вместе с тем на первое место переносную трактовку образа П., однако всегда соотносимую с исходной ситуацией: «Истинно, ис-

тинно говорю вам: кто не дверью входит во двор овечий, но перелазит инде, тот вор и разбойник; а входящий дверью есть пастырь овцам: ему придверник отворяет, и овцы слушаются голоса его, и он зовет своих овец по имени и выводит их ... И так опять Иисус сказал им: истинно, истинно говорю вам, что Я дверь овцам ... Я есмь дверь: кто войдет Мною, то спасется ... Я есмь пастырь добрый: пастырь добрый полагает жизнь свою за овец ... Есть у Меня и другие овцы, которые не сего двора, и тех надлежит Мне привесть: и они услышат голос Мой, и будет одно стадо и один Пастырь...» (Иоанн 10. 1—16), ср. также Ефес. 4.11, Евр. 13.20 и др. Известная раннехристианская композиция доброго пастыря фиксирует символический образ Иисуса Христа в отношении к его последователям — п а с т в е (готовность спасти от любой опасности даже последнего из стада). Этот образ позволяет соединить библейские истоки (Ягве как пастырь Израиля) с христианскими продолжениями (ср. пастушеский посох как символ духовного водительства, окормления паствы, принадлежащий пастырю, епископу как «смотрящему», «наблюдающему», «охраняющему» своих духовных овец). Неслучайно, что ангел возвещает о рождении Иисуса Христа именно пастухам, и они первые приходят в Вифлеем к яслям младенца и поклоняются ему; «И возвратились пастухи, славя и хваля Бога за все то, что слышали и видели... (Лука 2.20).

Добрый Пастырь.
IV—V вв. Коринф

Исключительна мифопоэтическая роль образа П. в древнеиранской традиции, в которой главным богатством был скот («Ты тот, кто … создал для нас скот, источник благоденствия» [Ясна XLVII, 3], — обращается к Ахура Мазде Заратуштра). Искони существуют правила пастушеской жизни, которые не могут быть нарушены, нарушившие их карапаны ввергаются в жилище Друджа (LI, 14). Ахура Мазда вместе с Арамати поставил перед скотом выбор — принадлежать ли П. (мирному) или не-П. (XXXI, 9; ср.: «Я спрашиваю, станет ли пастух благодаря Арте обладателем скота?» LI, 5). И выбор был сделан в пользу П.: «Творец создал тебя для скотовода и пастуха»

(XXIX, 6). В хорошем хозяине-П. для скота заинтересованы и боги (XXIX, 1—2), и Заратуштра, молящийся об удалении от скота дурного хозяина (XXXIII, 3—4) и обращающийся к Арамати с просьбой взять скот под свою защиту (XLVIII, 5), и сам скот. Душа скота вопиет к богам о добром пастыре: «Айшма, хищничество и насилие угнетают меня. Нет у меня иного пастыря кроме вас. Предоставьте же мне благо мирной пастьбы!» (XXIX, 1). И боги дают скоту такого пастыря Ахура Мазду, который отвращает от скота Айшму и приверженцев Друджа (XXIX, 2). Но враги пастухов и скота, поклонники девов поносят скот и Солнце, опустошают пастбища, убивают пастухов, и душа скота не довольствуется как своим пастырем только пророком, лишенным оружия, кроме слова; она требует другого П. — вооруженного и могущественного правителя (XXIX, 9), Кави Виштаспу (XLVI, 14), первым перешедшего на сторону Заратуштры. Сама жизнь уподобляется обильной пастьбе, при которой П. — боги (XLVIII, 11). В зороастрийском символе веры (Ясна XII) присягающий ему отрекается от хищения и захвата скота и обещает свободную жизнь П.-скотоводам (в древнеегипетской «Книге Мертвых», гл. 125, оправдательная речь умершего начинается с сообщения, что он не чинил людям зла, не наносил ущерба скоту). Скот-благодетель, как и его П., артовский человек, созданы Ахура Маздой и заслуживают уже поэтому почитания. Существенно, что одно из трех социальных членений авестийского общества носит название «доставляющих траву скоту» (авест. *vāstryafšuyant*-). С этим согласуются и данные скифской генеалогической легенды (ср. Геродот IV, 5—7), рассказывающей о трехчленном составе скифов (падение с неба золотых предметов, символизирующих три рода деятельности, в частности, хозяйственную — плуг и ярмо, и распределение их между тремя братьями) и находящей отдаленные параллели даже у современных осетин. Воплощение третьей социальной функции (по Дюмезилю), т. е. связанной с производительностью, с богатством, воплощенным в скотоводах-пастухах, известно из ряда традиций. Один из наиболее убедительных примеров — рассказанная в «Махабхарате» (ср. 177.6649—6695) история о том, как кштарий Вишвамитра хотел отнять у отшельника Васиштхи чудесную корову Нандини, но вынужден был смириться перед силой духа Васиштхи, выступающего как П. Нандини. Если эпический миф существен в

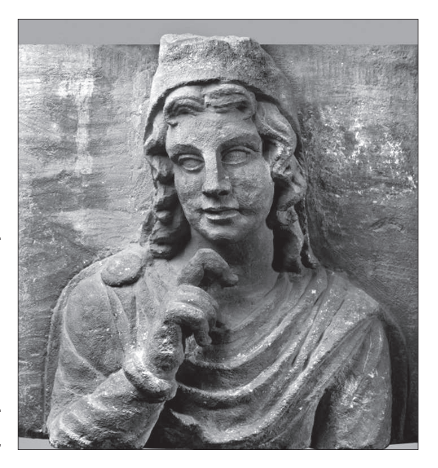
контексте учения о трех функциях и той роли, которую играют П. как скотоводы, то материал ведийских гимнов показывает, как широко понимался образ П. в древнеиндийской традиции. Так, «пастухом (мира)» именуется не только Пушан (РВ X, 17, 3; 139, 1), действительно, непосредственно связанный со скотом (в частности, он повелитель мелкого скота, прядет одежду овец, чистит ее и т. п.), но и Варуна и Митра (РВ V, 62, 9; VIII, 25, 7; 41, 8); как П. неоднократно выступают Агни и Индра, причем не только в типовых сравнениях («как П. …»), но и при непосредственном наименовании (ср. РВ I, 94, 5 и др.). В знаменитом гимне-заговоре на возвращение коров (РВ X, 19), помимо реального П. коров («Кто владеет разбреданием, кто владеет уходом, приближением, возвращением — пастух пусть тоже вернется!», 5), в качестве П., которые должны помочь вернуть коров домой, выступают и Агни, Сома и Индра («Верни их назад! Обрати их назад! Пусть Индра задержит их! Пусть Агни пригонит их!», 2). Однако богом-пастухом и богом пастухов по преимуществу почитается в Индии восьмая аватара Вишну *Кришна*. Он вырос в лесу, и родители разрешили своему пятилетнему сыну стать П. Излюбленным его занятием была игра на флейте, которою он зачаровывал пастухов, пастушек и даже их коров. Однажды Кришна похитил одежды купающихся пастушек и отдал их им с условием, что пастушки явятся к нему для танцев. В назначенное время, охваченные страстью пастушки, побросав своих мужей, устремились к Кришне, который, исполнив с ними особый танец, исчез, оставив в отчаянии пастушек. Позже Кришна появляется снова и вступает в танец, причем каждой пастушке кажется, что бог-пастух танцует именно с ней (результат иллюзии, достигнутой с помощью йогической силы, благодаря которой Кришна размножил свой облик), тогда как в действительности он танцевал с *Радхой*, воплощением жены Вишну Лакшми. Кришна веселится с пастушками: играет им на флейте и танцует, качается с ними на качелях (эротический символ), предается любовным утехам. Особое отношение у него к пастухам: когда Брахма похищает П. и коров, Кришна силой иллюзии воссоздает их; пастухам Кришна советует не почитать Индру; разгневанный бог обрушивает на землю ливень, чтобы потопить П. и их стада, но Кришна поднимает кончиком пальца гору и дает укрыться на ней П. и стадам; через семь дней и семь ночей Индра признает победу

Кришна удерживает гору Говардхану, спасая пастухов и стада от ливня, насланного Индрой. Красный песчаник. III в. Матхура

бога-П. Образ буколического П. Кришны, обитающего в лесах по берегам Ямуны, раньше всего засвидетельствован в таких памятниках, как «Вишну-пурана» и «Бхагавата-пурана» (X) и распространился по всей Индии (отличный от бога-П. образ бога-воителя Кришны известен из «Махабхараты»).

Один из наиболее древних образов бога-П. связан с мифом об умирающем и возрождающемся боге плодородия (следует, однако, отметить, что воплощение этого бога в виде божественного П. не является универсальным). В этой роли выступает прежде всего шумерский и вавилонский бог плодородия П. Думузи (библейский Таммуз). В шумерской мифологии с ним связано две версии мифа о его сватовстве и женитьбе. Первая версия начинается с того, что брат богини Инанны бог солнца Уту уговаривает свою сестру выйти замуж за Думузи: «О моя сестра, пусть пастух женится на тебе! О дева Инанна, почему ты не согласна? Сливки у него превосходны, молоко у него превосходно. Все, чего касается рука пастуха, расцветает. О Инанна, пусть пастух Думузи женится на тебе! ... Свои превосходные сливки он будет пить вместе с тобой...» Но Инанна, собирающаяся стать женой бога-земледельца Энкимду, отказывается внять советам брата: «Пастух на мне не женится, своим новым одеянием он меня не укроет, в свою тонкую шерсть он меня не оденет. На мне, юной деве, женится земледелец…» Но далее следует довольно длинное обращение Думузи к Инанне, в котором он доказывает свои преимущества перед богом-земледельцем (если земледелец даст черное одеяние, пастух даст черную овцу, если земледелец даст пива, пастух даст молока и т. п. — «Чего у него больше, чем у меня, чего у земледельца больше, чем у меня?» — вопрошает П. Думузи). Инанна поддается уговорам, и Думузи приводит свой скот на берег реки, пытаясь завести ссору с Энкимду, кото-

рый, однако, не склонен принять вызов («С тобой, пастух, ... из-за чего мне тягаться? Пусть твои овцы щиплют траву на берегу реки, ... среди моих возделанных земель!»). Думузи успокаивается и приглашает земледельца Энкимду как друга на свою свадьбу. Тот обещает принести не свадьбу дары земли. Завершается рассказ восклицанием: «В споре между пастухом и земледельцем, да будешь прославлена ты, дева Инанна!» В другой версии у Думузи нет соперника. Он приходит к дому Инанны, по его бедрам и рукам струятся сливки и молоко, он требует, чтобы его впустили. Инанна соглашается и становится женой бога-П. Но из-за ее тщеславия Думузи оказался в конце концов низвергнутым в подземный мир (многочисленные источники называют этого бога-П. одним из повелителей подземного царства, о связи мотива П. и низа см. далее). Инанна, странствовавшая по подземному миру, выдает Думузи демонам, которые хватают его. «И Думузи заплакал, лицо его позеленело. К небесам, к богу Уту воздел он руки: “Уту, ты ведь брат моей жены, а я — муж твоей сестры! Я тот, кто приносит сливки в дом твоей матери! Я тот, кто приносит молоко в дом Нингаль! ... Помоги мне спастись от демонов…!» Богом-П. был и прекрасный юноша Аттис, возлюбленный Кибелы, который, согласно лидийскому сказанию, погиб на охоте от вепря и был по просьбе Кибелы воскрешен богами (ср. *Адонис*) или, согласно фригийскому мифу, был ввергнут Кибелой из ревности в безумие и оскопил себя. Трансформации этого мотива смерти П., нисхождения его в царство мертвых известны и в других традициях, в частности, и в настоящее время. Достаточно сослаться на знаменитую румынскую народную балладу «Миорицу», в которой рассказывается о том, как два пастуха задумали убить третьего, как волшебная овечка Миорица предупредила его об опасности, советуя П. спасаться, как он, однако, отдает



Аттис. Известняк. Нач. нашей эры. Лапидарий Сент-Пьер. Вьен

Аттис. Мрамор. II в. н. э. Из Гланона. Музей Прованса. Сен-Реми

распоряжение, чтобы его похоронили там, где пасутся его любимые овцы, чтобы передали его матери о том, что он венчался с землею.

Образ П. или пастухов занимает бесспорное место в схеме «основного» мифа. Так, в белорусских или литовских версиях неоднократно фигурируют П. стада или стад скота (обычно их четыре, соответственно чему иногда выступают четыре П.), который переходит от Бога-Громовержца к его Противнику (Змею, чорту и т. п.) и затем снова возвращается к Громовержцу (ср. русскую сказку Афанасьева № 164, в которой царь Огонь и царица Маланьица попалили огнем стада царя Змиулана и его П.); отчасти сходная ситуация может быть, видимо, восстановлена и для древнеегипетского мифологического текста о Правде и Кривде (папирус Честер-Битти II), в котором говорится о П. стада Правды и о стаде Кривды. Но П. являются, по сути дела, и божественные представители обеих сторон, борющихся за стадо, напр., Индра и Вритра (или Вала) в ведийской традиции, Перун и Велес (Волос), «скотий бог», в древнерусской, Перкунас и Велняс, чорт и т. п. в литовской и т. д. Неслучайно, что и.-евр. корень ***u̯el-**, кодирующий имя обладателя скота Громовержца (ср. *Велес*, лит. *vélnias* ‘чорт’ и т. п.); подземное царство, понимаемое как луг (ср. др.-греч. *’Ηλύσιος λειμών* ‘Елисейские поля’, др.-исл. *vǫllr* ‘луг’ и т. п.), где пасется скот или души мертвых

(ср. лувийск. *ulant*- ‘мертвый’, тохарск. *wlalune* ‘смерть’) обозначал, видимо, и сам скот как богатство, собственность [ср. словенск. *last* (из **vlastь*) ‘собственность’] и пастуха как собственника скота (ср. чешск. *vlastník* ‘собственник’, возможно, словацк. диал. *veles* ‘пастух’ и т. п.). Таким образом восстанавливается связь П. с подземным царством и смертью, а также целая мифологема о боге этого царства как П., пасущем, как скот, души мертвых.

Но мифологическая традиция, наряду с земным и подземным П., знает и небесных П. Речь идет прежде всего о Солнце, пасущем землю и всё, что на ней находится, — людей, скот, растения, и о Месяце, пасущем звезды (а иногда и души умерших). Нередко этот всевидящий П.-Солнце вершит над всеми свой суд. «Господин мой, Бог небесный Солнце, человечества пастух! Из моря ты приходишь в вышину, ... вступаешь ты на небо! ...Ты над человеком, над собакой, над свиньей да и над зверем диким суд вершишь, Бог Солнца!» — говорится в хеттском гимне Солнцу. В другом мифологическом тексте Бог Солнца вместе с богиней Камрусепою занимаются пастушескими обязанностями — чешут овцам шерсть, бросают вычески, кладут шерсть в воду, моют и т. д. Вместе с тем они судят и рядят и совершают жертву. Как П. выступает и древнегреческий бог солнца Гелиос, у которого есть семь стад по пятьдесят быков, т. е. 850 голов, символизирующих дни года. Они пасутся на острове Тринакрия, иногда их пасут дочери Гелиоса (ср. хтонический вариант: похищение Гераклом на острове Эрития пасшихся там коров трехголового великана Гериона; иногда указывается, что пастухом был Эвритион). Фактическим П.-стражем выступает и многоглазый великан Аргус, которому Гера поручила стеречь обращенную в корову Ио, возлюбленную Громовержца (см. выше о связи Бога Грома со скотом). Наряду с образами Солнца как небесного П. (Гелиос) и чудовищных П.-стражей в древнегреческой мифологии хорошо известны и божественные П. или боги-покровители П. Здесь прежде всего заслуживают быть отмеченными Пан, сам наделенный некоторыми признаками скота (волосатость, рога, козлиные копыта, хвост и т. п.), и Дафнис, сын Гермеса и нимфы, легендарный сицилийский П., создатель пастушеских песен; воспитанный нимфами, он научился у Пана игре на свирели. Вообще следует заметить, что в мифологии П. очень часто выступает как поэт, певец, музыкант, ус-

воивший ритмы природной жизни, изобретший или новые напевы, новые поэтические и музыкальные формы, или даже новые инструменты (как Пан изобрел свирель-сирингу), способные воспроизводить звуки природы. Неслучайно именно с образом П. связываются прежде всего такие инструменты, как флейта, свирель, рожок, дудка, желейка и т. п. В связи с музыкально-поэтической функцией пастушеских богов, помимо Пана и Дафниса, следует назвать Кришну, не расстававшегося со своей флейтой (ср. индийскую лирическою поэзию, как и изобразительное искусство, разрабатывающую тему любви Кришны к Радхе), библейского Давида, искусно игравшего на гуслях (ср. приписываемое ему авторство «Псалтири» и т. п.). В этом контексте получает объяснение и обозначение древнерусского певца Бояна из «Слова о полку Игореве» как «Велесова внука» — при том, что Велес — «скотий бог» (ср. русскую загадку о П.: «Сидит на дубу, он играет во трубу»). Существенно, что мотив бога-П., являющегося поэтом-музыкантом, находит прямое соответствие в долго сохраняющейся традиции П.-музыкантов, понимающих язык природы (ср. наличие у П. особого эзотерического языка), в частности, язык животных, и управляющих ими с помощью музыки. И вообще с образами П. (как мифологических персонажей, так и вполне реальных) обычно связывается представление об их причастности к природной мудрости, к некоей тайне общения с животными и растениями, с небесными светилами и подземным царством (душами мертвых), к идее времени, понимаемой как ритм жизни Вселенной и природы в ее круговороте и как то, что *измеряется* и, будучи измеренным, определяет и ритм человеческой жизни (ср. мифологические образы П.-звездочетов и то, что известно о реальной роли П.-скотоводов в развитии «пред-астрономии»; между прочим, в некоторых традициях у П. есть особые системы счета, иногда передающиеся в виде ритмически и фонически организованных последовательностей). Интересно, что нередко в мифологических представлениях выступают и небесные П. (ср. созвездие Волопас). Наиболее известна китайская мифологическая легенда о небесном любовнике Ch'ien Niu (или Niu-Lang, Ню-лань), который, будучи П.-стражем облаков, пренебрег своими обязанностями из-за любви к Chih Nu, Чжи-нюй («ткущая дева») и был наказан богами, отделившими его от возлюбленной. Ему позволено встре-

чаться с ней лишь раз в году, когда они стоят лицом друг к другу на противоположных концах моста, образованного Млечным Путем. Его японское соответствие — Хикобаши (существует ежегодное празднество встречи возлюбленных, которые иногда отождествляются с Аматерасу и Суса-но-во), корейское Ching Yuh. Особое положение П. среди людей, его отъединенность от коллектива объясняют нередкий мотив воспитания П. брошенного царского ребенка (именно такова была судьба Эдипа); характерен исторически засвидетельствованный обычай отдавать подброшенных детей на воспитание пастухам. Вместе с тем изолированное положение П., то обстоятельство, что иногда он ближе к природе, чем к культуре, к животному миру, чем к человеческому, объясняет как мотивы нечеловеческой (или двойственной) природы П. (ср., напр., сказочный мотив старого пастуха-оборотня, Афанасьев № 222), так и особый этикет обращения с П. (в отношении П. существуют многочисленные табу, П. боятся обидеть, предполагается, что П. может испортить скот и даже хозяина скота, что П. обладает колдовской силой и особыми оккультными знаниями, что он общается с духами полей, лесов, гор, с водяными и т. п.; у П. существуют свои ритуалы, обереги, приметы, поверья, табу, не говоря уж об особом фольклоре). У П. есть свои покровители — и не только на небе, но и на земле, — с которыми он иногда сталкивается непосредственно в конкретных ситуациях. Таков у латышей покровитель лошадей Усиньш, который нередко шутит с ночными пастухами-«пигульниками» (напр., угоняет лошадей, пока П. спят), но и охраняет их и их стада от волков (ср. Св. Егория у русских, нередко выступающего в «пастушеских» по содержанию заговорах, ср. выше ведийский заговор на возвращение коров); отчасти то же относится к другим покровителям скота и пастухов у латышей (Тенис, Мартин, Михаил). Старые источники сообщают о покровителях скота и «пастушьих» богах и у литовцев (*Goniglis Dziewos*, т. е. *ganyklos diẽvas*, бог пастбищ и пастухов; лошадиный бог *Chaurirari*, свиной бог *Kiauliû-Krukei* и особый бог пастухов — *Jaucziû Baubis*). Духи-покровители П. и их скота в некоторых скотоводческих традициях образуют широкоразветвленные и сильно иерархизованные классы. Особую роль в «пастушеской» символике играют разные предметы, с помощью которых П. обращается со скотом.

П. не только объект мифологических и фольклорных текстов, но и их субъект, поскольку существует обширный «пастушеский» фольклор и даже, видимо, литература. Во всяком случае несомненно наличие таких литературных текстов, которые вышли если не из пастушеской среды, то из коллективов, где П. как стражи стад и как поэты играли выдающуюся роль. Естественно, что в этих вторичных источниках П. выступает не только как субъект описания, т. е. автор, но и как объект описания, т. е. герой. В этом смысле можно с уверенностью говорить о «вторичной» пастушеской мифологии, уходящей корнями в фольклорное прошлое (и настоящее) и формирующейся уже в собственно литературных, вполне индивидуальных текстах. Характерные черты этой мифологизирующей системы — установка на конструирование образа идеального естественного человека и его жизни на лоне природы, в согласии со всем живым, когда любовь и искусство — основные стимулы жизни и одновременно основные занятия. Этой легкой, изящной, беззаботной, природосообразной жизни и отвечает образ идиллического П. Среди такой «вторичной» мифологии существенно различать обработку уже известных традиционных тем и сюжетов, как, напр., в сценах поклонения волхвов в рождественских спектаклях средневекового и народного (типа вертепного) театров или Кришна-П. и его любовь в «Кришнаяне» знаменитого индийского поэта XV в. (на языке брадж) Сурдаса и тексты особого рода, т. наз. «буколическую» литературу, где тема пастушеской жизни и, следовательно, образ П. воссоздается заново и где важны не отклики «старой» мифологии в виде реминисценций разного рода, а важна «новая» мифология о П. Эти тексты второго рода сыграли особую роль в создании «вторичной» «пастушеской» мифологии, как и в становлении ряда жанров и стилей в истории мировой литературы, куда пастушеская тема вошла как одна из важных составных частей ее содержания. Поэтому основные вехи поздней «пастушеской» литературной мифологии заслуживают упоминания. Основателем буколической поэзии считается Филет Косский (конец IV — нач. III в. до н. э.), о котором известно очень мало. Зато хорошо известны 30 идиллий Феокрита, писавшего в I в. до н. э. Они представляют собой пастушеские сценки, разговоры П., их любовные песни (ср. «Козопас, или Амариллис», «Пастухи, или Батт и Коридон», «Пастухи-певцы Дафнис и Меналк», «Пасту-

К. Сомов. Иллюстрация к роману Лонга «Дафнис и Хлоя». 1930 г. Бистр, белила. Музей Эшмолеан. Оксфорд

шок» и т. д.). Наиболее известна первая идиллия — «Тирсис, или Песня»: козопас просит певца Тирсиса спеть песню, в этой песне, в частности, описывается и смерть мифологического пастуха Дафниса, его прощание со стадами, богами, природой. Несомненны связи с народной традицией. Буколическая поэзия феокритовского толка имела продолжение и в эллинистическую эпоху. В частности, имя Дафниса (как и Дафны) стало излюбленным обозначением мифологизированного образа П., ср. широко известный роман Лонга «Дафнис и Хлоя», оказавший значительное влияние на литературу этого типа, в частности, разработкой темы любви как всесильной власти мирового Эрота (сам роман посвящен Эроту, нимфам и Пану); уместно отметить, что позже под именем Дафниса воспевался даже

Иисус Христос (ср. духовные пасторали Фридриха Шпее, XVII в.). В римской поэзии вершинное выражение пастушеской темы связано, конечно, с «Буколиками» Вергилия (I в. до н. э.), отразившими несомненное влияние Феокрита. Особенно интересна пятая эклога, в которой в образе П. Меналка поэт, видимо, выводит самого себя. В европейской литературе Средневековья новая пастушеская мифология формируется в провансальской поэзии в жанре пастореллы (пастурели). Обычная ее тема — ухаживания рыцаря за пастушкой — или успешные (после чего он ее оставляет) или неудачные (дружок пастушки или односельчане изгоняют рыцаря). Несколько позже тема пастушеской любви получает воплощение у Боккаччо — в пастушеской идиллии «Амето», 1340 г. (облагораживающая сила любви перерождает грубого П. Амето, влюбившегося в нимфу Лию) и в «Фьезоланских нимфах», 1345—1346 гг. (трагическая история любви П. Африко к нимфе Мензоле; им удается соединиться только посмертно, став ручьями). Пастушеская тема далее развивается в идиллиях Лоренцо Великолепного («Коринто» и «Амбра»), в полупасторальной поэме Полициано «Стансы для турнира» (1475 г.), в многочисленных в итальянской литературе XVI в. пасторалях, ср. пастушеский роман Якопо Саннадзаро «Аркадия» (1504 г.), породивший целую литературу пасторальных диалогических эклог и даже пасторальную драму — вплоть до знаменитой «Аминты» (1573 г.) Торквато Тассо и не менее знаменитой пасторали Б. Гварини «Верный пастух» (1585 г.). К XVI в. относится пастушеский роман, представленный в значительной части «Амадиса» (1508 г., Испания) и его переработках и пародиях (ср. вторую часть «Дон Кихота»). Разработка схемы «затрудненного соединения» влюбленных и детальное описание преодоления этих затруднений превращают этот роман в своего рода «энциклопедию любви». В Англии XVI в. вершинным достижением в освоении пасторальной темы были «Пастушеский календарь» (1579 г.) Э. Спенсера и «Аркадия» (1590 г.) Ф. Сиднея. Позже появляются и рыцарские пасторальные романы, с которыми еще сохраняет очевидную связь С. Ричардсон (XVIII в.). Традиция пасторалей прослеживается у А. Попа («Пастораль», 1709 г., «Виндзорский лес», 1713 г.), во «Временах года» (1730 г.). Дж. Томсона, отчасти даже у Т. Грея, В. Коллинса и др. Во Франция в XVII в. особым успехом пользовался пастушеский

роман О. д'Юрфе «Астрея» (1610—1619 гг.); о любви Селадона и Астреи на фоне сильно мифологизированной жизни), повлиявший как на французскую классицистическую литературу, так и на немецкую пастушескую поэзию (особенно в Нюрнбергской школе), вплоть до идиллий С. Гесснера (ср. его «Дафнис», 1754 г.) и ранней пастушеской комедии «Капризы влюбленного» Гете (впрочем, для развития пастушеской поэзии были в Германии и другие импульсы, ср. сделанный М. Опицем перевод «Дафны» Ринуччини и др.). В конце XVIII в большой популярностью пользовались пастушеские буколики Ж.-П. Флориана и некоторые литературные филиации руссоистских идей. Вместе с тем именно эти произведения обнаружили фактическую исчерпанность пасторальной темы в том виде, как она сложилась в эпоху Ренессанса. Пастушеская мифология окончательно стала «литературой» причем довольно поверхностной и удовлетворяющей лишь скоропреходящей моде. Мифологизирующая конструктивность темы П. оказалась исчерпанной. Образ П. как мифологического персонажа широко отражен в искусстве — в античной скульптуре, в раннехристианском искусстве, в живописи и скульптуре Средневековья и Возрождения, в галантных пасторальных сценах эпохи маньеризма, барокко, классицизма и далее. Пастушеская тема получила воплощение и в музыке.

**ЛИТЕРАТУРА**

*Дж. Фрэзер.* Золотая ветвь. Вып. 3. Л., 1928: 62 и сл.

*С. Н. Крамер.* История начинается в Шумере. М., 1965.

*В. В. Иванов, В. Н. Топоров.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

*И. А. Смирнова.* Тициан и тема «сельской сцены» в венецианской живописи XVI в. // Проблемы культуры итальянского Возрождения. Л., 1979.

*G. Jobes*. Dictionary of Mythology, Folklore, and Symbols. 1. N. Y., 1962: 1434—1435.

Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend. Vol. 1. Chicago, 1949: 759; Vol. 2. 1950: 1006—1007 и др.

*A. Legner*. Der gute Hirte. Düsseldorf, 1959.

*S. Nicosia.* Teocrito e l'arte figurata. Palermo, 1968.

*R. Poggioli.* The Oaten Flute: Essays on Pastoral Poetry & the Pastoral Ideal. Cambridge, 1975.

*W. N. Schumacher*. Hirt und «Guter Hirt». Roma, 1977.

**ПАУК** — распространенный мифопоэтический образ с богатой и неоднозначной семантикой. Широко употребителен на всех континентах. С одной стороны, с П. связываются такие качества, как творческая деятельность, профессионально-ремесленные навыки, трудолюбие, усердие, терпение, мудрость, ум, с другой стороны, холодная обдуманная жестокость (ср. высасывание крови, дьяволичность и т. п. как реализации символических значений П. в христианстве), хищность, жадность, злобность, искусительство, крючкотворство, колдовские способности (в символике сновидений П. связан с предательством). В геральдике в связи с образом П. подчеркиваются такие значения, как мудрость, благоразумие, труд. В приметах с П. чаще связываются благоприятные предзнаменования: спускающийся по паутине к человеку П. — благая весть, П. на одежде — к деньгам или к хорошему здоровью (в Англии маленьких П. называют *money makers* ‘делатели денег’), в америндской традиции известны попытки истолковывать рисунок паутины как буквы: если они совпадают с инициалами толкователя, его ожидает вечное счастье (индейцы Ozark). Убийство П. приводит к дождю, но, как правило, убийство П. запрещается. Известно использование П. в магической медицине — как с положительными целями (кое-где, напр., в Англии, П. кладут в шелковый мешочек, который вешают на шею, чтобы избежать заразных болезней), так и с отрицательными (насылание болезней, сглаз и т. п. в черной магии). С магическими целями П. изображается на талисманах (североамериканские индейцы чиппева (Chippewa) подвешивают на обруч над колыбелью младенца паутинку с тем, чтобы предохранить ребенка от какого-либо вреда; вообще П. считается другом человека: широко известны рассказы о том, как П. спас младенца Христа от жестокости Ирода, ср. аналогичные мотивы о спасении от врагов с помощью П. и свежесотканной паутины Давида, Мухаммеда и др.). Двойственная позиция П. в мифологических представлениях позволяет, кажется, наметить некоторую (впрочем, далекую от ясности) связь П. с основным мифом (обусловленность дождя убийством П., связь П. с высшим богом, посредническая роль П. в отношениях между землей и небом, превращение человека в П., мотив П. как первого «культурного» героя и т. п.). Классический пример превращения мифологического персонажа человеческой природы в П. — древнегреческий

миф о лидийской деве Арахне, дочери колофонского красильщика пурпуром Идмона, которая, будучи искусной ткачихой, вызвала на соревнование Афину и изобразила на своей ткани любовные приключения небожителей. Разгневанная богиня разорвала ткань, ударила ткацким челноком Арахну по лицу и, когда та с горя хотела повеситься, превратила ее в паука (ср. др.-греч. *ἀράχνη*). См. Овидий Metamorph. VI, 5 и след. Это превращение человека в П. (в народной и — шире — даже современной ненаучной традиции П. склонны считать насекомым), совпадая с соответствующим мотивом основного мифа, вместе с тем выступает как характерный мотив мифологического сюжета о происхождении ремесел, когда или искусное в данном ремесле животное обучает людей перворемеслу (у южноамериканских индейцев тоба первым ткачом был П.), или, наоборот, искусный мастер (мастерица) за некий проступок обращается в соответствующее животное, которое, однако, сохраняет способность к ремеслу. Существенно, что в ряде случаев речь идет не столько о конкретном искусстве тканья, сколько, действительно, о п е р в о м из ремесел, благодаря которому был создан мир или важнейшие его части. Достаточно сослаться на традиционный образ древнеиндийской традиции — Брахма, который, подобно П., ткет из себя самого паутину мировых законов и явлений, т. е, весь мир (паутина в этом и подобных случаях образ космической ткани, плоти Вселенной, ее первовещества); ср. также мифопоэтические представления в фольклоре Золотого Берега (Зап. Африка), напр., у акан, о пауке Ананси, старейшем из живых существ (см. о нем ниже), или о божественном П. по имени Ареоп-Энап у туземцев острова Науру в юго-зап. части Тихого океана (Океания, к северу от Соломоновых островов), который, будучи творцом, парил в бесконечном пространстве (он сотворил маленькую улитку на луне и большую улитку на солнце; создал землю из раковины улитки, а из пота — первородное море; ему же приписывается заслуга сотворения людей из камней; позже люди подняли вверх небо; там же существуют предания о юном П. Ареоп-Ит-Эонин, чудесно рожденном из нарыва на черепахе Дабаге и даровавшем людям огонь), или, наконец, о высшем божестве-творце у индейцев сиа (Sia) по имени Суссистинако (*Sussistinako*), который, будучи П., изобразил в нижнем мире крест, определив тем самым четыре основных миро-

вых направления (при этом из восточного направления возникла мать индейцев Утсет, а из западного — мать других народов Новутсет, которые положили начало войнам на земле). С мотивом превращения человека в П. в наказание за некий грех близко связан мотив оборотничества П. Представление о пауке-оборотне хорошо известно в китайской сказочной традиции (ср. китайское предание о пауке-оборотне, принимающем вид буддийского монаха, играющего на цитре; цитра дарится герою, при этом она превращается в паутину, которая опутывает героя; тем не менее, ему удается ранить П.-оборотня, друзья героя по каплям крови обнаруживают П. под камнем и разрубают его на части; в гуандунском варианте пауком является дух). Сюда же примыкает известная дунганская мифологическая сказка «Паук-Чжин»: к дочери старухи по ночам приходит красивый юноша, с каждым днем она тает; старуха дает совет узнать имя юноши и незаметно воткнуть в его одежду иголку с ниткой; так был обнаружен юноша-паук; люди не смели его убить; раздается удар грома, и огненная рука с неба (молния) похищает навсегда П.-оборотня. Последние детали, конечно, снова отсылают к типичным для основного мифа мотивным ходам. Мотив паутины как путеводной и/или спасительной нити выступает и в целом ряде других фольклорных текстов. При этом паутина оказывается и вертикальным мостиком, соединяющим небо и землю (иногда с ее помощью циркулирует воздух в воздушном пространстве), и горизонтальным (напр., в амхарской сказке об умном П., сумевшем перебраться через ручей на легкой паутинке, подхваченной ветром). Эта способность к легкому передвижению во всех направлениях объясняет постоянно отмечаемый в сказках мотив хитрости П., обмана П. других животных и даже человека. Вообще П. нередко выступает именно как трикстер. Типичный пример П.-трикстера — *Ананси* западноафриканской традиции. У Ананси много сыновей, выполняющих разные культурные функции (ср. их имена — Акакаи ‘тот, кто умеет предугадывать беду’, Тва Акван — ‘строитель дорог’, Хва Нсуо ‘умеющий осушать реки’, Адвафо ‘потрошитель дичи’, Тото Абуо ‘метатель камней’ и т. п.). Они благоустроили землю и даже спасли отца, проглоченного большой рыбой и унесенного ястребом. Спасенный Ананси нашел на земле луну, из-за которой разгорелся спор между сыновьями. Небесный бог Ньяма забирает луну и укре-

пляет ее на небе. Хитрость и остроумие П. Ананси проявляется многократно. Так, когда все животные заспорили о том, кто из них старше и, следовательно, должен быть особенно почитаем, Ананси аргументировал свое старшинство ссылкой на то, что, когда умер отец Ананси, земли еще не было и Ананси пришлось похоронить отца в собственной голове. Связь Ананси с богом неба довольно постоянна (ср. соответствующий мотив основного мифа). В частности, он получает от него сказки, с помощью хитрости доставив богу неба взамен питона, леопарда, шершня, духа Моатиа; следовательно, в известном отношении Ананси обладает и поэтической функцией («Теперь их будут называть не сказками бога неба, а сказками паука»). С Ананси как трикстером связано немало и других сюжетов с более или менее легко распознаваемой мифологической основой (ср. «Почему Ананси ест мух, бабочек и комаров», «Почему у ашанти появились долги», «Почему слоны водятся повсюду», «Почему у Ананси такой тощий живот», «Почему Ананси прячется в темных местах», «Почему ящерица двигает головой, и почему паук ткет паутину и ловит мух», «Почему умирающая змея ложится на спину», «Почему мудрость встречается повсюду и почему не у всех она есть», «Пляшущая шляпа Ананси», «Как впервые высекли детей» и т. п.). С полным основанием можно говорить об особом «паучьем» сказочном эпосе в западной Африке (тем более, что во многих сказках о П. имя Ананси опущено). Впрочем, не только П. обманывает других животных (особенно часто гиену, но иногда и многих животных сразу, напр., в сюжете пира у П. и его мнимой смерти; ср. русскую загадку о П.: *Один семерых полонил*) и человека (как, напр., в африканской сказке луба об антилопе и П., помогающих друг другу), но и его обманывают (ср. сказки мампруси, хауса и т. п. о черепахе, превзошедшей в хитрости П.). Тем не менее ведущим является мотив хитрости П. («Я был хитер. Я придумал хитрость», — заключается словами П. одна из сказок хауса). Иногда он сочетается с мотивами жадности и жестокости (ср. сказки о П. и мухах, комарах и других мелких насекомых; типичный пример — русская сказка о Мизгире — Афанасьев № 85—86); иногда намерения П. срываются: ему удается заманить насекомых к себе в паутину, но птица прорывает ее и насекомые разлетаются). Но иногда в сказках появляется и положительный

образ П.: отчаявшийся человек собирается покончить жизнь самоубийством, но, наблюдая за тем, как П. восстанавливает разорванную ветром паутину, меняет свое решение (русская сказка типа 283 A***). Отсюда ходячая мудрость — готовясь к упорному труду, нужно наблюдать за работой П. Одна из очень популярных персонификаций П. — распространенный у американских индейцев образ П.-мужчины (паучьего мужчины) и П.-женщины (паучьей женщины). Они выступают в качестве творцов, культурных героев, трикстеров, сверхъестественных существ. У навахо они научили людей ткать и указали им четыре предостережения от смерти. У некоторых индейцев пуэбло известен образ П.-бабушки, выступающей как помощница (ср. образ старой хитрой помощницы у индейцев киова), и образ П.-мужчины как сказочного целителя. У апачей со старой женщиной-П. связывается целый сюжет: Сын Солнца случайно натыкается на яму, в которой живет старуха-П.; она предлагает ему провести с ней ночь, прежде чем он отправится на подвиги; Сын Солнца входит в яму, заполненную «паучьими девами», лежащими там без одежд. В некоторых других индийских традициях (племена Coeur d'Alene, Plateau) «паучьи» женщины обитают на небесах и помогают сыну Койота вернуться на землю. То, что в ряде индейских традиций «паучья» женщина выступает как богиня земли или даже нижнего мира (хотя и дружественно настроенная по отношению к людям), снова отсылает к проблематике основного мифа (ср. наказание жены Громовержца через свержение ее на землю или в нижний мир, владычицей которых она становится). Впрочем, иногда она с помощью своей паутины переносит души на небеса.

Образ П. остается достаточно четким классификатором и в относительно поздних знаковых системах: в пословицах и других формах народной мудрости (ср. в Библии: «Упование его подсечено, и уверенность его — дом паука» Иов 8.14, или: «Паук лапками цепляется, но бывает в царских чертогах» Притчи Соломоновы 30.28, или русск.: «Лови, паук, мух, покеле ноги не ощипаны», «Запутался, что мизгирь в тенетах» и т. п.), в баснях и апологах, в символике цветов [т. наз. *Spiderflower* (англ.), букв. — «паучий цветок», означает «Я не так плох, как кажусь» и т. п.], в геральдике.

**ЛИТЕРАТУРА**

Сказки народов Африки. М., 1976: 131 и след.

Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend. 2. N. Y., 1950: 1074.

*G. Jobes.* Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. 2. N. Y., 1962: 1482—1483.

*W. Eberhard.* Typen Chinesischer Volksmärchen (FFC № 120). Helsinki, 1937.

**ПАШУПАТИ** (др.-инд. *Paśupati* 'владыка зверей /скота/', 'господин тварей') — эпитет Рудры и Шивы, особая их ипостась.

**ПЕЛИКАН** — мифопоэтический символ, восходящий к античности, но получивший особое развитие позже. Семантика образа П. мотивируется легендой достаточно древнего происхождения о П., дети-птенцы которого были отравлены ядовитым дыханием змеи, но спасены вкушением крови П. Эта легенда была известна еще Плинию и явилась тем наследием античности, которое было усвоено христианством как свое предвестие, во-первых, и как метафора-знак Христа, искупившего первородный грех, во-вторых. В Средние века распространение образа П. в литературе типа «Физиологов» и «Бестиариев» (откуда образ П. нередко попадал и в фольклор), в богословских и философских сочинениях (Фома Аквинский, а раньше уже у Исидора Севильского), в художественной литературе (Вольфрам фон Эшенбах — «Парцифаль» IX, 1482; Данте — «Божественная комедия», Parad. XXV, 112—114 и др.), в произведениях изобразительного искусства (Джотто, фра Беато Анджелико, Венециано и др.; скульптура, деревянная резьба, изображения на порталах, витринах, на утвари, на церковных фресках и т. п.) получило большой размах. Если в текстах словесного искусства (в частности, в проповедях) образ П. довольно однообразен и берется чаще всего под углом зрения одной общей идеи, то в изобразительном искусстве он обрастает достаточно существенными деталями, включается в новые композиции и тем самым в известной степени расширяет круг своих мифологических связей. Типична композиция большого витража кафедрального собора «Сердце Франции» в Бурже, где изображены П. и Христос-Вседержитель; П. разрывает себе грудь над гнездом, находящимся на холмике; к каплям крови тянутся птен-

цы; ниже на медальоне — сцена распятия. Иногда П. изображается рядом с фигурой, отождествляемой с царем Давидом, или над купелью, над гнездом, в котором находятся птенцы, окропляемые кровью П., на замковых камнях и кирпичах (идея особой прочности того, что скреплено живой кровью) и т. п. Особенно част образ П. в сценах бичевания Христа и голгофских страстей (иногда в соседстве П. находится образ Феникса как символа воскресения). Среди других образов, сопровождающих П., — орел, лев, единорог, агнец Божий. Подобно Фениксу, возрождающемуся в огне, П. иногда также изображается в гнезде, охваченном пламенем (собор в Трире). В ряде случаев П. появляется в связи с изображением мирового дерева или креста (на вершине его). На кресте иногда находится фигура распятого Христа, а около него разные орудия мучения. В этом случае П. трактуется как символ воскресения, возрождения к новой жизни. В ряде композиций П. изображен в связи со сценой рождества и/или в окружении некоторых отмеченных библейских сцен (неопалимая купина, расцветший жезл Аарона и т. п.). Новый этап в осмыслении образа П. открывается в эпоху Возрождения. В «Иероглифике» Пиетро Валериано (1556 г.) содержится два изображения П. — на гнезде (с девизом «Неразумие») и на вершине креста, объятого пламенем, при этом П. разрывает себе грудь (девиз — «Сожаление»). Эта эмблема толкуется как обозначение любви к детям и как символ Христа. Те же темы развиваются и в более поздних эмблематических трудах. Наиболее общий смысл выражен в толковании, содержащемся в «Эмблематике» Флорентия Схонховиуса (1626 г.): «Когда Пеликан видит своих невинных птенцов, горящих в огне, он летит к пылающему гнезду и, верный своему долгу, готов скорее принять прекрасную смерть, нежели пережить своих детей. Неужто не устыдишься ты, орошенная кровью своих детей мать, что неразумная тварь обладает более любвеобильным сердцем?» — и далее: «…чтобы поймать Пеликана, зажигают его гнездо, свитое прямо на земле. Когда птица пытается погасить пламя, то опаляет перья и не может больше улететь» (со ссылкой на Гораполлона). Один из важных девизов, связываемых с изображением П., кормящего своею кровью птенцов, — «Божественная любовь» (Amor divinus). В эпоху Возрождения и позже, когда наступает господство барокко, образ П. приобретает функцию евхаристической эмблемы, нередко под-

черкивая и мотивы искупления (интересны некоторые композиции, где П. изображается на кресте, над которым находится голубь). Как такая эмблема образ П. появляется в живописи у Тициана и Рубенса, у Шекспира (в «Гамлете»), но особенно, конечно, в эмблематике изобразительного искусства (ср. изображения П. на домах призрения, приютах, воспитательных домах и других благотворительных учреждениях), в индивидуальных отличительных знаках (изображения П. с соответствующими девизами, напр., у властителей, чья жертвенная забота к подданным сопоставляется с основной мифологемой, связанной с П.), в атрибутах милосердия (иногда попадающих и в живопись, как, напр., у Пиетро делла Франческа: П., сопровождающий жену Федериго Урбино Баттисту Сфорца), в эмблематике масонов (ср. масонскую ложу «Пеликан» в Петербурге в XVIII в.; ср. изображения П. в связи с «циркулем разума» и «всевидящим оком» и т. п.; розенкрейцеры сближали эмблематику П. и Феникса) и т. п.

В греко-славянской традиции отчетливо представлены две версии сюжета о П.: 1) злые птенцы убиваются родителями-П. и ими же оживляются, будучи напоены их кровью (иногда птенцов убивает мать, а оживляет отец; в других случаях вводится мотив нечаянного умерщвления птенцов); 2) птенцы погибают от ядовитого дыхания Змея, но родители возвращают их к жизни. В обоих случаях пеликану (русск. *нея́сыть*) уподобляется Христос («неясыть мысленный»), пожертвовавший собой ради ближних. В барочной традиции, напр., на Украине, противопоставление П. Змею приобретает особую рельефность как на уровне мотивов, так и в языковых анаграммах (ср. у Кирилла Транквиллиона Ставровецкого в середине XVII в.; *Пеликане мой небесный чадолюбивый ... Яко видѣлось мя от змия пекелного...*).

На основе широко распространенных представлений о том, что при отсутствии пищи П. кормит птенцов собственной кровью и что птенцы, начиная подрастать, восстают против отца, убивающего, а через три дня воскрешающего их, складывается стандартное соотнесение П. с историей Христа и круг символических значений образа П. — благотворительность, милосердие, родительская любовь, воскресение. Вместе с тем П. символизирует и иной круг образов — леность, стадность, уныние, переселение и т. п., что не всегда учитывается. Образ П. широко используется в геральдике.

Вне европейской мифопоэтической и особенно символико-эмблематической традиции, восходящей к единому античному источнику, П. выступает в иной роли. В частности, он нередкий персонаж сказок — иногда неудачливый (ср. амхарскую сказку о П., обманутом мышью), а иногда выступающий отчасти как «культурный» герой и/или обладатель некоего сокровенного знания, навыка и т. п. (ср. австралийскую мифологическую сказку о П. Гулаи-яли, который научил сетью ловить рыбу, причем эта сеть хранится при себе, внутри П.).

### ЛИТЕРАТУРА

*А. И. Карнеев.* Физиолог. Исследование. СПб., 1890: 185—186 и др.

*А. А. Морозов.* Из истории осмысления некоторых эмблем в эпоху Ренессанса и Барокко (пеликан) // Миф — фольклор — литература. Л., 1978: 38—66.

Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI und XVII. Jahrhunderts / Hrsgb. von A. Henckel, A. Schöne. Stuttgart, 1967: 811—813.

*D. Forstner*. Die Welt der christlichen Symbole. 3. Aufl. München, 1977.

*C. Enzo*. Pittura Pisana del Trecento. Vol. 2. Milano, 1962: tav. 39, 70, 157.

Lexikon der christlichen Ikonographie / Hrsgb. von E. Kirschbaum. Bd. 3. Rom — Wien, 1970: 390—392.

*C. Menestier.* La philosophie des images. Lyon, 1965: 688—691.

*G. Jobes.* Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. 2. N. Y., 1962: 1250.

**ПЕРВОЧЕЛОВЕК**, **КОСМИЧЕСКОЕ ТЕЛО.** — В мифопоэтических и религиозно-философских традициях П. или космическое тело выступает как распространенный образ Вселенной в целостности составляющих ее частей и, следовательно, как антропоморфизированная ее модель. В основе этого образа лежит представление о происхождении частей Вселенной из членов тела П., объясняющее далекоидущий параллелизм между макрокосмом и микрокосмом, их изоморфизм, однородность. Иногда говорится о том, что члены тела П. создаются (или созданы) из соответствующих частей Вселенной, но чаще ситуация обратная: человеческое тело выступает как первичное и исходное, а космическое устройство как вторичное и производное. Хотя существуют разные точки зрения по вопросу о том, что́ в этом соотношении является моделирующим, а что́ моделируемым (П. — модель Вселенной или послед-

няя — модель человека), первичен ли антропоморфистичный код, с помощью которого описывают Вселенную, или космологический код, которым может быть описано тело человека, — в настоящее время с достаточной уверенностью можно говорить, что роль источника должна быть отдана человеку и его телу. По их модели мифопоэтическое сознание строило описание Вселенной [ср. ее «очеловечение» через связь с членами тела в таких примерах, как подножье горы (нога), горный хребет, устье реки, горловина, главы гор и т. п.]. В пользу этого решения вопроса говорят все более увеличивающиеся в своем количестве и вполне надежные данные, согласно которым человеческий организм (тело) и его функции во всем многообразии жизненного (телесного и душевного) опыта образуют основу архаичной классификации (ср. противопоставление правого и левого, верха и низа, чета и нечета, огня и воды и т. п., различение первоначальных трех цветов — красного, белого и черного как цветов соответственно крови, молока и выделений, см. *Цвета*). Тем самым «надфизиологическая» культура (в данном случае представления о внешнем мире, о Вселенной) в своих истоках оказывается мотивированной физиологическим аспектом человеческой жизни. Применительно к ряду ситуаций можно сказать, что во внешнем мире человек может различать (и соответственно описывать) только то, что есть (или, точнее, имеет соответствие) в самом человеческом организме (ср. зрение — глаз — свет, слух — ухо — звук, обоняние — нос — запах, осязание — кожа — материально-предметный мир и т. п.), и притом в той степени, которая предусмотрена возможностями органов восприятия. Исследования последних лет (Э. Г. Леннеберг и др.), показавшие врожденный характер некоторых существенных способов ориентации человека, делают особенно наглядной мысль о биологических истоках культурных феноменов. Образ П. в этом отношении один из наиболее ярких примеров. Реальность устанавливаемых макро-микрокосмических соответствий проверяется, следовательно, самими исходными принципами архаичной классификации, используемой, в частности, в ритуале жертвоприношения (см. ниже). Типичный пример П. — ведийский Пуруша (букв. ‘человек’), чье название образовано от глагола со значением ‘наполнять’ (интересно, что по такому же принципу обозначается народ, ср. лат. *populus*, *plebs* ‘плебеи’ при *plēnus*

‘полный’; близки к этому и такие примеры, как русск. *люди* при готск. *liudan* ‘расти’; литовск. *tautà* ‘народ’ при и.-евр. **teu̯-/*tou̯-* ‘тучнеть’; обращаясь к тотемному столбу, индейцы призывают: «расти, толстое дерево рода!»; ср. историческую связь слов *тело* и *толстый*). П. тысячезглаз, тысяченог, со всех сторон покрывает землю (Пуруша в функции материального «заполнителя» Вселенной). «Ведь Пуруша — это Вселенная» (РВ X, 90, 2). Пуруша был принесен в жертву богам (в древнеиндийской ритуальной традиции существовало особое жертвоприношение — пурушамедха, в котором легко усматриваются следы древнего человеческого жертвоприношения), и из этой жертвы возникли гимны, напевы, поэтические размеры, ритуальные формулы; кони, быки, козы и овцы. Рот Пуруши стал брахманом, руки — раджаньей, бедра — вайшьей, ноги — шудрой (происхождение социальной структуры). Из его духа родилась луна, из глаз — солнце, из уст — Индра и Агни, из дыхания — ветер, из пупа — воздушное пространство, из головы — небо, из ног — земля, из уха — стороны света (ср. РВ X, 90, а также более подробный (или более специальный) ряд отождествлений Атхарваведа X, 2, Шат.-Бр. X, 3, 3, 8; Айтарея-Араньяка II, 1, 7; 3, 3; 4, 2; Брих.-Упан. I, 1, 4; 2, 3; Чханд.-Упан. II, 7, 1; 17, 1; Мбх. III, 12965 и след.; Законы Ману I, 31 и др.). Древнеиндийские данные о жертвоприношении (но не человеческом!) и типологические параллели дают основание реконструировать то звено ритуала, когда вступают в игру указанные соответствия: жертва (образ П.) расчленена (образ мира, распавшегося в хаосе), перед жрецом стоит задача снова интегрировать космос из разъятых частей жертвы-П.; стоя над жертвой (у жертвенного столба), он произносит текст, содержащий отождествление частей жертвы с частями мира; далее следуют загадки на космологические темы типа ведийских брахмодья об элементах мира, разгадываемых как члены жертвы; наконец, обращение к образу мирового дерева как модели вновь сотворенного Космоса в совокупности всех его частей. В древней иранской традиции в качестве П. выступает *Гайомарт* (см.), букв. — ‘жизнь смертная’, упоминаемый уже в Авесте (ср. Yt. 13, 87). Особенность Гайомарта в том, что он — не первое из творений. Согласно среднеперсидскому тексту «Бундахишн», он был лишь шестым из творений Ормазда, созданным из земли. Зато семя людей и быков,

созданное из света и небесной влаги, было вложено в тело Гайомарта, чем и объясняется его роль как прародителя и прототипа всего человечества. В иранской традиции также известны отождествления частей тела П. с элементами мира: плоть (или кости) — земля, кровь — вода, волосы — растения, зрение — огонь, дыхание — ветер (ср. «Бундахишн» 221.12—223.4; «Затспрам» XXXIV.7—14 и др.). Не менее известны эддические отождествления, мотивирующиеся «экстериоризацией» частей тела космического великана (в некоторых версиях мифа о П. само небо представляется как П. [ср. Нут в виде звездного неба] или П. покрывает собой все небо, ср. отождествление неба и тела) Имира: его плоть стала землею, кости — горами, череп — небом, кровь — морем («Старшая Эдда». Речи Вафтруднира, 21). В сказании о сотворении человека в «Эдде Сэмунда» 33b и 45b список соответствий еще шире: волосы — деревья, зубы — скалы, мозг — облака. Такого рода соответствия классификационного типа хорошо известны в западноевропейской средневековой традиции. В песне схоласта Эццо (Ezzo) говорится о сотворении человека из восьми частей (плоть из глины, кровь из моря, жилы из корней, пот из росы, волосы из травы, зренье из солнца, слух из воздуха, обоняние из земли, осязание из воды, мысль из облаков и т. д.); сходный отрывок известен из древнегерманской поэмы XI—XII вв. «Четыре Евангелия» и в некоторых восточнохристианских апокрифических источниках; ср., напр., «Беседу трех Святителей», в которую входит отрывок «От коликих частей Адам сотворен бысть?» («Ото осми частей: первое взято от земля тѣло, второе от камени кости… от огня теплота, душу Господь вдохну»). Тот же принцип соответствий зафиксирован в латинской рукописи X в. «Rituale ecclesiae dunelmensis» (ср. Elucidar. Honor. Sacram. Hon. и др.), в англосаксонском диалоге Сатурна и Соломона, в известном фрагменте из одной рукописи Эмсского права (Emsigerrechts Richthofen), в ряде французских, ирландских и т. п. текстов. Во всяком случае подобные «разложения» П. на элементы мира образуют развитую и четко очерченную группу текстов, предполагающих, конечно, более ранний источник. То же можно сказать и о знаменитой «Голубиной книге», восходящей к ряду учено-догматических текстов христианской традиции, но, видимо, и продолжающей непосредственно

старую мифопоэтическую версию о создании мира из частей тела П. Ср.: «*Начинался бел свет от Свята́ Уха́, | ... Солнце красное от лица Божья́, | Млад светёл месяц от грудей Божьи́х, | Звезды частые — оны от риз Божьи́х*». Далее указывается, что и социальное устройство восходит к членам П. Адама: цари — от главы Адама, князья и бояре — от его мощей, крестьянство — от его колена. Земля, море, ветер, дождь, ночь, камень и т. д. также имеют свои соответствия. Образ П. Адама выступает как в иудаизме, так и в мусульманстве, становясь основой для развертывания темы параллелизма макрокосма и микрокосма. В поэме «Месневи» Джелалэддина Руми рассказывается о том, как Бог творил из праха Адама. Дьявол через раскрытый рот проник внутрь Адама и находит внутри «малый мир», подобный «большому миру». Голова Адама представляет собой небо о семи сферах, его тело — земля, волосы — деревья, кости — горы, жилы — реки и т. д. Четырем временам года в «большом» мире соответствуют четыре природы в Адаме: жар, холод, влага, сушь (они заключены соответственно в черной и желтой желчи, флегме и крови). Вегетативный годовой цикл природы уподобляется круговращению пищи в теле Адама. В Ветхом Завете существуют две версии о сотворении Адама. В отличие от т. наз. «Жреческого» кодекса, согласно которому сотворение Адама в шестой день знаменовало завершение мироздания, «ягвистская» версия утверждает, что сотворение Адама было первым актом творения. В раввинской литературе Адам изображается как П. огромных размеров: в момент сотворения его тело простиралось от земли до неба, заполняя собою всю землю с севера до юга, с запада до востока. Увидев, что ангелы испугались Адама, Бог уменьшил размеры его тела. Первоначально Адам во многом подобен Богу и, следовательно, тоже может рассматриваться как некое воплощение мира. Адам светоносен: пята его затмевала солнечный диск: он обладает исключительной силой зрения (способность видеть весь мир от края до края); даже в апокрифической христианской литературе сохранялось уподобление Адама и Евы солнцу и звездам. Космическая природа Адама подтверждается, в частности, и раввинской легендой о первоначальной двуликости Адама; позже Бог рассек его пополам, сотворив из второй половины Еву. В некоторых текстах указывается, что Господь взял прах для тела Адама

со всех четырех концов земли с тем, чтобы земля нигде не могла сказать, что прах этого тела не от нее. Взятая для тела Адама земля была четырех цветов: красная (кровь Адама), черная (его внутренности), белая (его кости и жилы), зеленая (его туловище). По другой версии для головы Адама земля была взята из Иерусалима, для тела — из Вавилона, для остальных членов — из других стран. В одном средневековом мистическом тексте (Sefer chassidim) повествуется, как Бог уменьшил размеры тела Адама, заполнявшего собою весь мир, последовательно отсекая от его членов и разбрасывая куски плоти по всему миру. В ответ на жалобу Адама Бог обещал вернуть отнятое, призвав плодиться, множиться и наполнять землю. В более поздних индивидуальных концепциях продолжает развиваться идея связи П. с миром, взятым уже в аспекте духовного метафизического начала. Так, у Филона («De confusione linguarum», 11) «небесный Адам» приравнивается к Логосу, т. е. к смысловой наполненности бытия [ср. разительную параллель в древнеиндийском мифологическом мотиве о супружеской связи Праджапати, который также выступает как один из вариантов П., создавшего всё в мире, со Словом — *Vāc* (Вач) и рождении ими богов, олицетворявших элементы космоса]. Древнеегипетская традиция также знакома с образом П. В мемфисской теологии в качестве П. выступал бог Птах; отдельные же божества, ведавшие разными элементами космоса, представлялись как части тела верховного бога. Сходные воззрения засвидетельствованы в одном из лейденских папирусов, где прославляется Птах: «Сиа — его сердце, Хиу — его уста, Ка его — все существующее, находящееся во рту его, душа его — Шу (воздух), сердце его — Тефнут (влага) … Правый глаз его — день (солнце), левый — ночь (луна)… Плоть (собств. — сперма) его — Нун (водный хаос)…» В том же папирусе говорится, что в членах Птаха соединена вся Эннеада («твои части — все боги, соединенные в твоем теле». Сходные воззрения отражены в т. наз. заупокойной литературе, где умерший иногда описывается как сумма целого множества божеств, отождествляемых с разными частями его тела (ср. в «Книге мертвых», гл. 42: «у меня [т. е. у покойника] нет ни одного члена, который не был бы богом»). Лицо покойника соотносится с Ра, глаза его — с Хатор, уши — с богом Вепуатом, губы — с Анубисом, зубы — с Хепри, затылок — с Исидой, грудь — с Нейт,

спина — с Сетом, фаллос — с Осирисом и т. п. Сходные сопоставления известны уже из «Текстов Пирамид». Представления такого рода бросают свет, в частности, на открытие искусствоведов, изучавших особенности изображения тела в раннегреческом искусстве архаического типа (напр., в вазописи), согласно которому тело мыслилось как «собрание» отдельных членов. В свете этого открытия (как и древнеегипетских данных) объясняется, почему др.-греч. *σῶμα* ‘труп’ (у Гомера), толковавшееся первоначально как ‘члены’, позже стало обозначать и тело. В качестве П.-первопредка в древнекитайской традиции выступает Пань-гу. После того, как он отделил Небо от Земли, он, боясь, что они снова соединятся, уперся ногами в землю, а головой в небо и медленно раздвигал их. Через 18 тысяч лет небо поднялось высоко, земля стала очень толстой, и тело Пань-гу соответственно выросло (= заполнение космическим телом Вселенной). Когда опасность соединения Неба и Земли миновала, Пань-гу умер. Вздох, вырвавшийся из его уст, сделался ветром и облаками, голос — громом, левый глаз — солнцем, правый глаз — луною, туловище с руками и ногами — четырьмя странами света и пятью знаменитыми горами, кровь — реками, жилы — дорогами, плоть — почвою, волосы на голове и усы — звездами, кожа и волосы на теле — травами, цветами и деревьями, зубы, кости, костный мозг — блестящими металлами, камнями, жемчугом, яшмой; пот — капельками дождя и росой (известны мифы о превращениях Пань-гу, где также обыгрывается тема «аггрегатности» его тела и его связей с элементами мира). Идея «составности» человека и участия в синтезе его тела богов отражена в текстах, где говорится, что Хуан-ди создал различия между мужчиной и женщиной, Шань-пянь сотворил уши, глаза, рот и нос, Сан-линь — руки и ноги и т. д.

«Составность» тела П. (и, следовательно, его позднейших образов, ср. человеческие тела) является не только констатацией мифопоэтического мотива: она проверяется и операционно в двух процедурах синтеза и анализа. Примером синтеза целого из разрозненных частей могут быть сюжеты, связанные с созданием (единоличным или коллективным) тела П., подобные вышеприведенным, или соответствующая («интегрирующая») часть ритуала жертвоприношения, см. выше. Примеры составности тела в аспекте его разъятия существенно многочисленнее, и они с точки зрения мифологической

прагматики, несомненно, важнее. Это обстоятельство объясняется следующим образом. Синтезируемый П. оказывается обычно не только огромным по размерам своего тела, но и неуклюжим, нецелесообразным, неуместным. Такой П. не входит в число постоянно действующих мифологических персонажей. Он, подобно титанам и хтоническим существам «прошлых» времен, локализуется в первоначальном времени (в «правремени»). Никаких активных, целенаправленных, интенсифицирующих жизнь деяний он не совершает. Его можно назвать «пассивным» демиургом: Вселенная творится сама собой или с помощью какого-нибудь третьего из частей тела П., которые выступают исключительно как строительный материал мира, своего рода космическая материя, плоть жизни. Сила и мощь П. не только пассивна (иногда статична; как былинный богатырь, изнемогающий от своей собственной силы, он может быть неподвижным, как бы скованным своей силой или экстенсивной задачей [ср. Пань-гу, тысячелетия удерживающего Небо и Землю от соединения]), но иногда, — что еще хуже, — хаотична, необузданна, разрушительна. Но есть и другой образ силы — более динамичный, целесообразный и приносящий больший эффект. Он связан с разъятием огромного «первотела», заполняющего Вселенную, на части; каждая из разъятых (и разбросанных п о в с ю д у, упрятанных вглубь, утаенных) частей со временем дает увеличенную силу, прибавление в мощи плодородия, жизни именно потому, что она, во-первых, сохраняет потенции целого и, во-вторых, прошла путь через смерть и уничтожение к новой жизни, к возрождению в ипостаси обильной множественности (ср. т. наз. «основной» миф, в частности, в варианте мифа об умирающем и воскресающем божестве). Развитие Вселенной и жизни в ней осуществляется, как правило, этим вторым путем. Он опасен, с ним связан риск, страх, неуверенность, но и надежда и в конечном счете успех. Поэтому соответствующая стратегия поведения является сакрально отмеченной, а примеры ее изобилуют во всех без исключения традициях. Достаточно назвать лишь несколько сфер. Уже упоминалось об аналитической процедуре расчленения тела при жертвоприношении. В некоторых традициях на основе подобных жертвоприносительных ритуалов возникла особая магическая анатомия (напр., в Древней Мексике [ср. части тела в отношении к календарю и т. п.] или в Японии [вер-

сия происхождения культурных растений, зафиксированная уже в VIII в., ср. «Кодзики», с акцентом на анатомизации тела убиваемой богини]). В подавляющем большинстве версий «основного» мифа главный идейный нерв темы — разъятие на части, разрезание, растирание, растолчение тела противника Бога (часто им являются его собственные дети, особенно младший сын, иногда — жена), разбрасывание и упрятывание его с последующим возрождением и увеличенным плодородием. Эта же тематика обильно отражена в низовой комике Средневековья, в сфере карнавала с его натуралистическим гротеском. Таковы клятвы как неофициальные элементы речи, в частности, профанирующие священное. Преобладающая тематика клятв — разъятие человеческого тела на части («Чтоб тебя разорвало на части!»). Клянутся разными частями священного тела (Господним телом, его головой, кровью, ранами, устами, руками, ногами и т. п. [ср. Обычай изготовления металлических частей тела, излеченных от болезни, и посвящения их Богу, Богоматери, Христу, святым угодникам в некоторых религиях]). «Они клянутся Богом, его зубами, его головой, его телом…; они хватают его за все места, так что он оказывается изрублен весь, как мясо на фарш для пирожков», — говорит французский моралист Элуа д’Амерваль в своей «Дьяблерии» (1507 г.). Образы разъятия на части тела, как показал М. М. Бахтин, играют выдающуюся роль в романе Рабле: сфера войны, драки, склоки, потасовка, с одной стороны, и, с другой стороны, сфера кухни (приготовление еды, ср. также ее поедание, поглощение и их гипертрофированную форму — обжорство [ср. значимую амбивалентность тела и еды: тело поглощает еду, пищу, растет и тучнеет ею, но оно само пища, пожираемая другими или временем, выступающим как символ всепожирающей силы]). Оба смысла разъятия (бранный и кухонный) отражены в прозвище брата Жана — «d’Entommeur», отсылающем к образам рубленого мяса, крошева, фарша. Не случайно с ним связываются «анатомизирующие» описания обоих указанных типов. Тема конфликтующих, несогласных друг с другом частей тела, отсылающая к идее разъятого тела, выступает в сказочном фольклоре, ср. известный сюжет о частях тела, спорящих о том, какая из них важнее, лучше. Еще шире распространены мифологические мотивы о происхождении разных объектов из тела убитого (и обычно расчлененного) бога, челове-

ка, чудовища, ср. AT 642: происхождение из тела убитого гиганта, AT 614: из частей тела Творца, AT 2611: растения из тела человека или животного, AT 2001: насекомые из тела убитого чудовища и т. п. Аспекты синтеза и анализа объединены в известной мифологеме о происхождении человека из земли, глины, праха и посмертном превращении его в эту же субстанцию.

Образ П. и космического тела не ограничивается собственно мифологическими текстами. Он не только присутствует и разрабатывается в ряде религиозно-метафизических и раннефилософских учений, но и становится основой некоторых далеко продвинутых и высокоразвитых оригинальных концепций. Такова, напр., теория «Трех тел Будды» (санскр. *Trikāya*; интересно, что санскр., палийск. *kāya* ‘тело’ обозначает также ‘кучу’, ‘скопление’ и происходит от глагола *ci*- ‘сваливать в кучу’, ‘нагромождать’), ставшая основой буддийской махаянической догматики. В соответствии с этой теорией Будда, подобно П. в некоторых других традициях, выступает как изначальная сущность бытия, обладающая тремя испостасями: «Космическим телом Будды» (*dharmakāya*), «Блаженным телом Будды» (*sambhogakāya*), «Явленным телом Будды» (*nirmāṇakāya*), которые соответственно обозначают недифференцированный первопринцип сущего (без свойств и определений), духовную сущность в преображенной небесной форме, материальное земное бытие как исторической личности. Тот, кто познал относительность и пустоту феноменального бытия, приобщался к абсолютному бытию Будды в аспекте «Космического тела» (состояние, определяемое как «буддство»). В данной теории, имеющей ряд продолжений и параллелей (между прочим, она не раз сопоставлялась с концепцией христианской Троицы, с тремя экзистенциальными нормами бытия и т. п.), старая мифологема о П., совпадающем с миром или заполняющем его, обретает второе рождение, будучи распространенной на сферу духовного и став ядром философско-религиозной теории спасения (в образе Дхармакаи первичная реальность, или Будда, заботится о спасении всех существ, перевоплощается в духовных наставников, чтобы помочь всему живому избавиться от страдания). Другая линия развития исходной мифологемы (в варианте Пуруши) обозначилась в буддийском учении о подверженности разрушению, распаду, рассеянию всего состоящего из частей, сост́авного, сложного по приро-

де (ср. формулировку этого тезиса в последних перед смертью словах Будды — «Махапаринирвана-сутра» 42, 11) и в соответствующем тезисе в «Федоне» Платона (последние перед смертью слова Сократа, 78с). В основе этого философизированного утверждения просматривается архаичная концепция, аналогичная той, что отразилась в трактовке Пуруши как наполнителя Вселенной множественностью элементов в результате распада несоста́вного целого (ср. названия изофункциональных персонажей в других традициях — «Отец /или Господин/ множественности», «Состав /или Плоть/ мира», «Наполнитель Вселенной» и под.). Третья линия в развитии идеи П. и космического тела связана с христианским и еврейским гностицизмом и обнаруживает явные следы иранского и иудаистского влияния. Такова, напр., идея абсолютной полноты-плеромы (*πλήρωμα*) вечного бытия или мира эонов, из которого происходит и к которому возвращается все способное к восприятию истины. В гностическом учении Валентина (II в. н. э.) в качестве совершенного первоэона, обладающего абсолютной потенцией и стоящего выше всякого бытия, выступает Праотец или Глубина. В цепи развития появляется второе начало всего — Ум, также именуемый Единородным и Отцом, далее — Истина, Смысл (Логос), Жизнь и т. д., пока не возникают 30 эонов, образующих полноту абсолютного бытия. Последний 30-й эон София стремится познать Первоотца и порождает бесформенное детище — мятежный эон, который был извергнут из плеромы, но с которым так или иначе связана завершающая фаза отношений с Богом и само богопознание. Сходные мотивы обнаруживаются и в каббалистическом учении о том, как с помощью 32 «путей премудрости» (10 сфер [сефирот] и 22 букв еврейского алфавита) Господь обнаруживает свою бесконечность: как члены целого они образуют форму П. (Адам Кадмон), ср. соответствия отдельных сефирот с членами тела (Кетэр — чело, Хокма́ и Бина́ — два глаза, Хэсед и Дин — две руки, Тифэрет — грудь, Нэцах и Ход — бедра, Иесод и Малхут — две ноги); 10 сфер отражают сущность Бога в «ином», т. е. являются объективной эманацией, тогда как буквы представляют собой субъективные самоопределения Бога. С П. исторически связан и образ Совершенного Человека, который маздеистская и манихейская историософия считали целью творения (эта концепция находит ряд ближайших аналогий в соседних ареалах — *Adam*

*qadmon* у евреев, *Ἄνθρωπος τέλειος* у гностиков, *d'al Insan al-kāmil* в суфизме). Идея создания прекрасного человека (в частности, в духовном аспекте), который рассматривается как точка прорыва божественной воли в мир и высшая мировая ценность, ведущая к спасению, известна и другим религиозно-нравственным учениям. Идеальный человек в искусстве Древней Греции (классический период) или Возрождения — обладатель прекрасного тела, в котором все элементы гармонически соотнесены друг с другом (отсюда — каноны изображения человеческого тела и его идеальных размеров, причем человеческое тело выступает как модель и для более широкого круга объектов, которые соотносятся с человеком, становятся антропоцентричными; другой вариант — прекрасная плоть во всей ее физиологичности (ср. прославление ее устами Ганса Касторпа в «Волшебной горе» Т. Манна). Художественные течения с полемическими установками к классической доктрине человеческого тела также избирают тело для реализации своих концепций (ср. геометризованные и фактически разъятые тела кубизма или аннигилирование проблемы изображения тела в некоторых новых направлениях искусства XX в.; ср. также учения, видящие в теле источник болезней, страданий, смерти (иногда в таком случае тело противопоставляется душе [ср. христианство], в других случаях само тело трактуется как идеальность [некоторые направления буддизма], не требующая связей с высшими началами). В более широком контексте с образом П. и космического тела связана и концепция Мировой Души (*ψυχὴ τοῦ κόσμου*, Weltseele) в философских теориях, начиная с античности. Существенно, что Мировая Душа, понимаемая как единая внутренняя природа мира, мыслится как живое существо, отражающее и/или обеспечивающее единство мира (ср. учение о Мировой Душе у Платона [«Тимей»], Плотина и др.). Интересно, что иногда Мировая Душа обозначалась как третья начальная ипостась сущего (*ἡ τρίτη ἀρχική ὑπόστασις*), что дало Оригену основание отождествлять ее с третьим членом Св. Троицы. Эти примеры показывают, что мифопоэтическая концепция П. и космического тела оказалась неиссякаемым источником идей, вышедших далеко за пределы мифологии и религии — в область умозрения. Другая сфера, где та же мифологема о П. и о космическом теле стала основой организации материала, — язык. Части тела П. и человека были источником

сложной и разветвленной системы пространственного (а затем и временнóго) ориентирования, ср. систему предлогов типа ‘над’ (‘вверх от’), ‘под’ (‘вниз от’), ‘впереди’, ‘сзади’, ‘сбоку’ и т. п., во многих языках образующихся соответственно от названий таких частей тела, как голова, нога, лоб (лицо), затылок (спина, задняя часть), бок и т. п. Хорошо известен и другой ряд языковых семантических отождествлений типа голова — небо, глаза — светила, рот — огонь и т. д. Наличествующая в ряде языков грамматическая категория целостности — расчлененности имеет своим субстратом общесемиотическое противопоставление целого (единого) и расчлененного (множественного). Архаичная народная медицина разрабатывала учение о частях тела в соответствии с их мифопоэтической семантикой, определяемой системой отождествлений и мифом о П. и космическом теле. Разъятость частей тела, их состав и иерархия особенно ярко выступают в медицинских заговорах от болезней. Путь «выведения» («отсылки») болезни из человека (и з н у т р и) в мир, на природу (в о в н е) вполне соответствует той экстериоризации внутренне-телесного в сферу внешне-вселенского, о которой см. выше. В черных заговорах и заклятиях при насылании болезни актуализируется противоположный путь — интериоризация внешнего и принадлежащего миру во внутреннее, телесно-человеческое. Представления об «аггрегатности» человека в его психическом аспекте отразились в раннем буддийском трактате по психологии — «Дхаммасангани» (здесь, в частности, по отношению к ряду психических комплексов применяется понятие кучи, которое в других традициях характеризует составность тела. Особый аспект темы П. отражен в «андрогиническом» мифе из платоновского «Пира» (189d—192e), имеющем соответствия и в ряде мифопоэтических традиций. См. статьи *Адам*, *Гайомарт*, *Имир*, *Пань-гу*, *Пуруша* и др.

## ЛИТЕРАТУРА

*В. Н. Мочульский.* Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге. Варшава, 1887.

*В. А. Жуковский.* Человек и познание у персидских мистиков. СПб., 1895.

*И. Франк-Каменецкий.* Адам и Пуруша. Макрокосм и микрокосм в иудейской и индийской космогонии // Памяти акад. Н. Я. Марра (1864—1934). М.—Л., 1938: 458—476.

*М. М. Бахтин.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965.

*В. Н. Топоров.* О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией мирового дерева // Труды по знаковым системам. 5. Тарту, 1971: 9—62.

*Он же.* О двух типах древнеиндийских текстов, трактующих отношение целостности-расчлененности и спасения // Переднеазиатский сборник. 3. М., 1979: 215—228.

*В. В. Иванов.* Структура гомеровских текстов, описывающих психические состояния // Структура текста. М., 1980: 113—116.

*A. Weber.* Über Menschenopfer bei den Indern der vedischen Zeit // Indische Streifen. B., 1868: 54 ff.

*A. Goetze.* Persische Weisheit in griechischem Gewande, ein Beitrag zur Geschichte der Mikrokosmosidee // Zeitschrift für Indologie und Iranistik. Bd. 2. 1923: 60—98.

*H. H. Schaeder.* Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Bd. 79. 1925: 192—268.

*G. Krahmer.* Figur und Raum in der ägyptischen und griechisch-archaischen Kunst. Halle, 1931.

*A. A. Esser.* Die theoretischen Grundlagen der altindischen Medizin und ihre Beziehung zur griechischen // Deutsche medizinische Wochenschrift. 1935. № 15.

*S. Schayer.* A Note on the Old Russian Variant of the Purushasūkta // Archiv Orientální. 7. 1935: 319—323.

*Th.-W. Danzel.* Handbuch der präkolumbischen Kulturen in Latinamerika. Hamburg, 1937: 55ff.

*W. Kirfel.* Der Aśvamedha und der Puruṣamedha // Alt- und Neu-Indische Studien. Bd. 7. 1951: 39 ff.

*A. Olerud.* L’idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon: étude de mythologie comparée. Uppsala, 1951.

*S. Hartmann.* Gayomart. Uppsala, 1953.

*J. Duchesne-Guillemin.* Persische Weisheit in griechischem Gewande? // The Harvard Theological Review. Vol. 49. 1956: 115—122.

*W. Koppers.* Der Urmensch und sein Weltbild. Wien, 1957.

*B. Snell.* The Discovery of the Mind. The Greek Origins of European Thought. N. Y., 1960.

*M. Molé.* Culte, mythe et cosmologie dans l’Iran ancien. Paris, 1963.

*O. Karow.* Die Tötung der Nahrungsgöttin und die Entstehung der Nutzpflanzen in der japanischen Mythologie // Festschrift für Ad. E. Jensen. München, 1964: 279—284.

**ПЕТУХ** — один из важнейших зооморфных символов, широко используемых в мифологии и в ритуале, родина П. — Индия (ср. русск. *индийский петух*; греки в древности называли П. «персидской птицей», хотя, разумеется, знали и другие его обозначения), действительно, и в Индии и в Иране (особенно среди персов) и некоторых смежных странах П. пользовался особым почитанием. В частности, считалось кощунством убивать П. (следы такого представления сохраняются и в русской традиции); во многих традициях запрет на убийство П., в том числе и при жертвоприношении, объяснялся тем, что нельзя жертвовать здоровьем, мудростью и временем, т. е. как раз тем, что олицетворялось в образе П. Несмотря на некоторые различия в мифопоэтических представлениях о П., в целом образ П. достаточно един. Ключевой мотив — связь П. с солнцем. П. как бы земной дублер солнца. Как и солнце, он отсчитывает время (ср. *первые петухи*, *вторые петухи*, *третьи петухи*, *до петухов* и т. п.), особенно отмеченно он ведет себя при появлении солнца и при его заходе (австралийские аборигены иногда обозначают П. как «птицу, которая смеется на рассвете»). Неслучайно, что П. в большинстве традиций связан с божествами утренней зари и солнца, небесного огня, хотя в целом функции богов, которым посвящается П., существенно шире. Так, наряду с Аполлоном, Митрой, Ахура Маздой или японской солнечной богиней Аматерасу ср. в этом же ряду Гермеса или Меркурия, Афину, Асклепия, Марса (иногда за его воинственность П. называли «сыном Марса») и др. П. не только возвещает о начале дня (во многих традициях он выступает как глашатай солнца, света, ср. франц. *chante-claire* ‘петух’, букв. — ‘поющий /рас/свет’), но и является проводником солнца как в его годовом, так и суточном циклах. Так, в Китае (где П. выступает как возвеститель жизни, символ чести, заслуг и запада) П. сопровождает солнце на его пути через 10-й «дом» китайского зодиака (Козерог) и через 5—7-й часы пополудни. Сходная система была усвоена и алтайскими народами, у которых П. был связан с сентябрем. У евреев П. символ третьей стражи ночи, наиболее ответственного отрезка времени от полночи до рассвета. В русских загадках о П. говорится: «Не часы, а время сказывает», «Не сторож, а всех рано будит», «В деревне есть часы такие, не мертвые, а живые, ходят без завода, они птичьего рода» и т. п. Вместе с тем П. так же бдителен, так же всегда на стра-

же, так же всевидящ, как и солнце. Отсюда — очень широкое использование П. в гаданиях и предсказаниях (напр., в Древнем Риме, где к П. обращались, в частности, с вопросами о погоде, как, впрочем, и позже в ряде стран Центральной Европы — Германии, Венгрии и др.). В Уэльсе считается, что крик П. днем возвещает визит друга, ночной крик — близкую смерть; иметь белого П. — к счастью, черного — к несчастью. Бдительность П. делает его лучшим стражем дома, богатства и т. п. Неслучайно изображение П. помещается на крыше дома, на разного рода шестах, шпилях, флюгерах, навершиях. В Китае красный П. изображается на стенах дома как талисман против огня; на ларцах, сундуках, реликвариях изображение белого П. трактуется как оберег от злых духов, демонов. Крик П. разгоняет нечистую силу, отпугивает мертвецов, этот мотив образует кульминацию в особом типе сказок, постоянен в быличках и определяет ряд форм ритуализованного поведения. Но П. не только связан с солнцем, подобен ему: он сам земной образ небесного огня — солнца. В обращениях П. нередко обозначается как солнышко или выступает как его зооморфная трансформация: *Петушок, золотой гребешок, масляна головушка...* Петушка просят выглянуть (действие, сопоставляемое с восходом солнца), его похищают (закат солнца), но снова находят и возвращают в его дом (ср. сказки типа Афанасьев № 37—39: «Кот, петух и лиса»). Солнечная природа П. особенно подчеркивалась в трудах представителей мифологической школы, соответственным образом объяснявших такие мотивы, как лиса и П., зимовье зверей (вместе с П.) и др. Символика воскресения из мертвых, вечного возрождения жизни равно связывается с солнцем и с П. В этом контексте получают объяснение изображения П., помещаемые в некоторых ритуальных традициях на могилах — иногда в чередовании с изображением солнца (напр., на кресте, на камне и т. п.), а в других случаях в сочетании друг с другом (ср. также символическое обозначение солнца в виде П. в круге или рассвета, иногда и молнии, в виде петушиного гребешка, ср. обычай древних римлян жертвовать Ларам петушиные гребешки). Есть данные для того, чтобы соотнести жертвоприношение П. (а П. в тех ритуальных традициях, где нет запрета на его убийство, является птицей для жертвоприношения по преимуществу; более того, известны случаи, когда П. выступал как заменительная жертва

вместо человека) именно с его солнечной, огненной природой. В древнерусском «Слове некоего Христолюбца» (окончательная редакция) осуждаются существовавшие уже после введения христианства языческие обряды, когда «...коуры рѣжють; и огневи молять же ся, зовуще его сварожичьмь» (ср. др.-русск. *куръ* ‘петух’, с одной стороны, и вставку в «Хронику Иоанна Малалы»: «Солнце царь сынъ Свароговъ еже есть Дажьбогъ», с другой стороны). Во многих случаях отчетливо прослеживается связь между жертвоприношением П. (его должен зарезать мужчина, тогда как кур — женщина) и добыванием огня, его возжиганием (ср., напр., латышские свидетельства или русские данные о жертвоприношении П. с тем, чтобы умилостивить гуменника-овинника, в ведении которого находится огонь под овином; со сказанным уместно сопоставить тот факт, что и жертвоприношение П. и возжигание нового огня происходит в овине). В Японии белый П. (как и некоторые другие животные светлой масти) приносится в жертву богине урожая Митош-но-ками. Подобно солнцу, восходящему на небо и заходящему под землю, и П. связан с подземным миром. В Древней Греции П., несомненно, выступал и как хтоническая птица. П. был посвящен Асклепию как образ целительной смерти-возрождения и — в более бытовом плане — как птица — дар за излечение болезни (в древности в Шотландии жертвовали П. за излечение от эпилепсии). Но особенно значимым является образ черного П., символизирующего смерть, Божий суд, зло. Черный П. — птица несчастья, предвещающая недоброе. Она широко используется в черной магии (нередко и в народной медицине, напр., при лечении змеиных укусов; ср. также удушение черных П. и кур в лечебных обрядах); в частности, черного П. приносят в жертву дьяволу, нечистой силе, злым божествам, духам воды (прежде всего — водяному). Еще Козьма Пражский (2-я полов. XI в. — 1-я полов. XII в.) в своей «Чешской хронике» сообщал об обычае чехов ходить к источникам и удушать черных П. и черных кур с одновременным призыванием дьявола (еще в XIX в. удерживался обычай топить П. и кур в водоемах в день Святого Фейта). Не менее известны и русские обряды умилостивления водяного принесением ему в жертву черного П., зарываемого живьем в землю (иногда использовалась для этого и шерсть черного козла), или обычай держать при водных мельницах

черных П. и других животных черной масти (напр., кошек), поскольку этот цвет был особенно любезен духу воды. Тема П. так или иначе возникает и в связи с образом огневой птицы (с чертами дракона) Рарога, Рарашека, который, кстати, появляется на свет при особых условиях из яйца, снесенного черной курицей. Эти данные существенны для реконструкции связи П. не только с солнце и огнем, но и с водой как одним из образов нижнего мира (ср. использование П. в похоронном обряде: он разгоняет злых духов, предупреждает об опасности, охраняет от нее: эти качества П. семантически мотивируют форму др.-греч. названия П. — *ἀλέκτωρ*). Вместе с тем оказывается функционально значимым противопоставление петухов по цвету: светлый, красный П. — солнце, огонь; черный П. — вода, подземное царство (ср. ритуальное зарывание П. в землю). Причастность П. и к царству жизни и света, и к царству смерти и тьмы, к божественному и дьявольскому делает этот образ способным к моделированию всего комплекса жизнь — смерть — новое рождение. Такому использованию способствуют и мифопоэтические представления о П. как дважды рожденном, что, в частности, нередко подчеркивается в загадках о П.: «Дважды родился, ни разу не крестился, сам пел, а умер — не отпели», «Два раза родился, ни разу не крестился, веруем тому, не молимся ему», «Дважды рожден, ни разу не крещен, и во евангелье помещен» и т. п. Двуприродность П. или, по меньшей мере, известная его парадоксальность отражена и в других загадках. Ср.: «Стоит Хам на двух когтях, власа его до земли, голос до Господа Бога», «Не князь по природе, а ходит в короне», «Не царь, а в короне» (ср. «Ходит царь круг города, носит честь на голове»), «Гребень имею — не пользуюсь им, шпоры имею — не езжу верхом» и т. п. Естественно, что связь П. с жизнью и смертью делает его птицей, символизирующей плодородие прежде всего в его производительном аспекте. П. — один из ключевых символов высшей сексуальной потенции (с этим аспектом связана широко разветвленная образность в разных традициях, отражаемая, между прочим, в соответствующей фразеологии и терминологии, ср., напр., «петушиные» обозначения детородного члена во многих языках в соотнесении с «куриными» обозначениями женского полового органа; петух — символ похоти в ряде традиций). Неслучайна в этом контексте большая роль образа П. в свадебном обряде.

У южных славян, венгров и других народов нередко жених во время свадебной церемонии несет живого П. или его изображение (ср. также выпускание П. в помещение, где молодожены проводят первую брачную ночь; сами молодожены нередко обозначаются, возможно, метонимически (см. выше) как «петушок» и «курочка»). Как одно из проявлений жизненной силы П. следует рассматривать и его исключительную воинственность, постоянную готовность к бою. Эта особенность П. так или иначе отражена в фольклоре (в сказках, загадках, пословицах), в символике и эмблематике (в частности, в геральдике), в широкой сфере традиционных представлений и т. д.; она же используется в имеющих довольно широкое распространение «петушиных боях». Уже для греков эти бои (ἀλεκτρυόνων ἀγῶνες) были излюбленной забавой, особенно в Афинах. Со времени войн с персами «петушиные бои» устраивались на государственный счет в театре, причем Элиан (Var. hist. II, 28) сообщает о том, как Фемистокл, желая воодушевить воинов, указал им на храбрость дерущихся П. Характерно, что и старые арабские источники (как и тюркские, ср., «Qutadγu Bilig»), изображая идеального военачальника как обладателя качеств, воплощаемых десятью животными, неизменно наделяют его храбростью П. Соотнесенность качеств П. и человека получает известное подкрепление в довольно распространенном мотиве оборотничества П. (ср., напр., Афанасьев № 251—252 и др.). Сваны считали, что души мужчин и женщин после смерти соответственно переселяются в П. и курицу (П. сажали в ямку рядом в могилой покойника, а дома устраивали оплакивание и поминки над П.; душу убитого искали на месте убийства при помощи П.: его крик обозначал, что душа найдена). Для некоторых индейских племен Центральной Америки П. является *нагуалем*, с которым таинственно связана жизнь человека. Чтобы получить себе такого петуха-покровителя, человек отправлялся к реке или в лес, приносил в жертву П., призывая к себе покровителя. Затем во сне он видел П., что означало приобретение его в качестве нагуаля. Смерть такого покровителя влекла за собой и смерть подопечного ему человека.

Образ П. получает специфическое развитие в некоторых относительно поздних религиозно-мифологических или символико-умозрительных системах. Так, если в Ветхом Завете П. упоминается лишь однажды (Еккл. 12.4: о вставании по крику П.), то в Новом

Завете этот образ встречается неоднократно в сгущенном символическом значении некоей решающей грани («Иисус сказал ему: истинно говорю тебе, что в эту ночь, прежде нежели пропоет петух, трижды отречешься от Меня». Мф. 26.34, ср. 74—75; «Итак, бодрствуйте; ибо не знаете, когда придет хозяин дома: вечером, или в полночь, или в пение петухов, или поутру». Мк. 13.35). П. в соответствии с евангельским мотивом становится эмблемой Св. Петра, знаком раскаяния (в другой трактовке П. — посланец дьявола, искусившего Св. Петра); он же используется как церковный талисман в силу того, что Христос восстал в час, когда прокричал П. Иногда образ П. толкуется как символ истинного проповедника Евангелия. Наконец, в некоторых вариантах спекулятивных христианских учений П. прообразует человечество в его развитии от прошлого, через настоящее, к будущему, когда он осознает в себе сокрытого Бога. У гностиков П. считался образом Фронесиса, предвидения, прозорливости, бодрствования как эманаций Логоса. П. на колонне трактовался гностиками как т. наз. П. Абраксаса [Абраксас — гностическое мистериальное слово, передающее математически непроизносимое имя Высшего Духа, источника 365 эманаций; у него голова П. (Фронесис), тело человека, ноги в виде змей]. В Японии считают, что П. подготавливает сердце благочестивого верующего к очищению и почитанию.

Изображения П. многочисленны на разного рода архитектурных сооружениях (крыша дома, замка, святилища, шпиль и т. п.), на светильниках, на могилах, на гербах и других геральдических эмблемах и т. д. Образ П. исключительно популярен в фольклоре. Достаточно назвать завершающую роль П. в исключительно широко распространенном сказочном типе, известном по версии гриммовских «Бременских музыкантов», в разного рода кумулятивных сказках, в сказках о волшебном петушке, П.-оборотне, в этиологических сказках (ср. филиппинскую сказку «Почему у петуха на голове гребешок» и др.), в сказках о П.-победителе (ср. африканские сюжеты победы П. над гиеной и т. п.) и т. п. В средневековом «Романе о Ренаре» (XII в.) участвует П. Шантеклер и курочка Пинта. В баснях, апологах и фаблио П. также один из наиболее частых персонажей. Основной круг символических значений образа П.: бдительность, усердие, энергия, экзальтация, воскресение, неусыпность, преду-

преждение об опасности, храбрость, воинственность, победа и т. п., но также эгоизм, хвастовство, похоть, ревность и т. д. В символике сновидений поющий П. — успех, П. в состоянии покоя — ссора, соперничество.

**ЛИТЕРАТУРА**


*Л. Колмачевский.* Животный эпос на Западе и у славян. Казань, 1882.

*А. Н. Афанасьев.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1—3. М., 1865—1869.

*С. В. Максимов.* Нечистая сила // Собрание сочинений. Т. 17. СПб. [б. г.]

*Е. Г. Кагаров.* Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции. СПб., 1913.

*В. В. Иванов, В. Н. Топоров.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М.. 1965: 135, 140—141, 151—152.

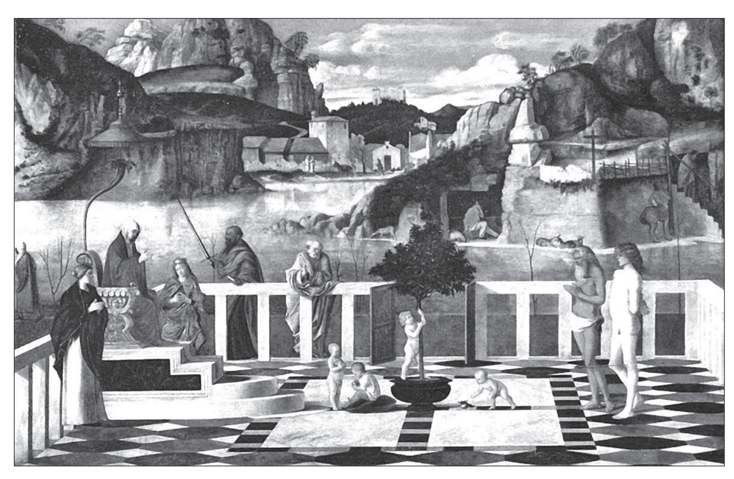
*З. П. Соколова.* Культ животных в религиях. М., 1972: 88, 109—110, 129, 152, 174, 176—177, 195.

*A. de Gubernatis.* Zoological Mythology. L., 1872.

*W. Mannhardt.* Die lettischen Sonnenmythen // Zeitschrift für Ethnologie. Bd. 7. 1875.

*J.-P. Roux.* Faune et flore sacrées dans les sociétés altaiques. P., 1966.


**ПЕЩЕРА** — один из важных религиозно-мифологических символов; существенный локус мифопоэтического пространства. Символическая емкость образа П. обусловлена как смысловым богатством, связанным с этим образом, и самим характером этих смыслов, отсылающих к сфере внутреннего, интимного, чревного, так и тем статусом промежуточности, переходности, который характеризует П. Как нечто внутреннее и укрытое П. противостоит внешнему и открытому миру вне ее; соответственно П. и мир противопоставлены друг другу как невидимое и видимое, темное и светлое. Отсюда некоторые переклички и схождения между П. и домом. В частности, и в П. иногда живут как в доме, но для земного существа П. — дом только в исключительных случаях. В ней скорее спасаются, укрываются от опасности, чем живут (в этом случае П. — убежище по преимуществу), или укрываются от мира, предаваясь аскезе (ср. *пещерник*, отшельник, заключивший себя в П.), или — в самом прямом смысле — скрываются от жизни, т. е. находят свое захоронение в П. (иное дело — чудовища, драконы, демоны, злые духи, существа



Джованни Беллини. Священная аллегория (Озерная Мадонна). 1490—1500 гг. Галерея Уффици. Флоренция

хтонического типа, животные, для которых П. — естественное жилище, их дом). Дом укрывает человека, но сам не укрыт для стороннего, внешнего наблюдателя. П., напротив, не только укрывает находящееся в ней, но обычно и сама укрыта, замаскирована, незаметна для глаза. Человек легко и просто входит и выходит из дома, меняя статус внутреннего на внешний и обратно. П. не легко впускает в себя и еще труднее выпускает из себя человека: она консервативнее дома и отличается большей изолированностью, неизменностью, косностью. Вместе с тем П. — и в этом ее промежуточность, переходность — противопоставлена обычно и могиле и подземному царству, из которых возвращение вовне, на землю, на свет в принципе совсем невозможно. Пространство вокруг дома проницаемо для зрения изнутри дома, как и сам дом через *окно* (см.) проницаем для света и для взгляда окружающего пространства или его персонифицированных воплощений. П. в этом отношении обычно непроницаема: в нее не смотрят, не заглядывают, но и из нее не выглядывают, не наблюдают (редкие исключения касаются отрицательных персонажей хтонического типа, которые высматривают свою жертву из П. как из окна иного мира, из царства смерти; это «окно» нередко совпадает о единственным оком, как у Полифема, живущего в П., ср. соответствующий эпизод из «Одиссеи»; другое исключе-

ние — индивидуальные мифологизированные образы «смотрящей» П., ср. око в горе-пещере, испускающее луч-взгляд по водному пространству, в известной картине Чюрлёниса). В П. не заглядывает солнце: там темно, т. е. безвидно, как в хаосе, предшествующем творению (в известном смысле П. и есть хранилище остатков хаотической стихии), и поэтому зрение — и внутрь и вовне — лишается своей силы. В П. можно только с л у ш а т ь, но не видеть (отсюда — двуединый образ: П. как ухо, которое может быть обращено и вовне, в э т о т мир, и вовнутрь, в т о т, в и н о й мир, и ухо как П.: ср. нередкие обозначения ушной раковины как ушной П., а также музыкальные пещероподобные раковины, усиливающие резонанс). Внутреннему пространству П. (точнее, внутренней хаотической стихии) присуща, как правило, бесструктурность, аморфность, непрозрачность, спутанность (этот мотив иногда отражается в образе существа, обитающего в пещере и имеющего спутанные, всклоченные волосы, густую, перепутанную, нерасчесанную шерсть и т. п.), текучесть (а не вещность; ср. однако, идиллию Феокрита, в которой Полифем, воспылавший страстью к Галатее, описывает ей свою П.: *Лавры раскинулись там, кипарис возвышается стройный, | Плющ темнолистный там есть, со сладчайшими гроздьями лозы, | Есть и холодный родник — лесами обильная Этна* ... XI, 45—47), нередко обуженность и ужас. В этих условиях ясновидение, сознание и самосознание, разумность, рациональность, логика уступают свое место низшим чувствам — слуху, осязанию и более архаичным способам восприятия — инстинкту, интуиции, темному вожделению, не выбирающему свой объект. В философских мифологемах П. может выступать как символ условий, в которых возможно только неподлинное, недостоверное, косвенное, искаженно-искажающее знание и соответствующее ему неполное, незнакомое с высшей реальностью существование. Достаточно сослаться на философский миф о П., изложенный в VII книге «Государства» Платона: земное бытие человека уподобляется положению прикованных узников, находящихся на дне П.; они повернуты лицом к стене П. и могут видеть перед собой только тени людей, проходящих перед П., снаружи, отбрасываемые благодаря находящемуся вовне огню; эти тени для находящихся в П. — единственное их знание о реальном мире, а само пребывание в П. — аналог знанию, опирающемуся на чувства

и только на них; человек П., даже будучи выведенным наружу, не способен к истинному знанию именно потому, что яркий свет ослепляет его: к нему надо привыкнуть, освоиться с ним, нужно постепенно и последовательно пройти весь путь созерцания от теней через их отражения вплоть до Солнца; только тогда проделавший этот путь сможет по достоинству оценить то, что он видел в П. (позже Ф. Бэкон использует эту платоновскую мифологему в своем учении о призраках «пещеры», т. е. о том искаженном знании, которое обязано индивидуальным особенностям человека и специфическим особенностям его воспитания, иначе говоря, тому, что вынуждает человека созерцать природу как бы из П.). Как символ духовной ослепленности, условий, обрекающих на незнание, образ П. появляется еще у Эсхила: в «Прикованном Прометее» (447—453) говорится о жалкой и безблагодатной жизни людей, обитающих в «глубинах бессолнечных пещер»; эти люди, подобно муравьям, «глядя, не видят», «слушая, не слышат», и жизнь их подобна «сновидческим образам» (у Эмпедокла 31 В 120 «душеводительные силы» говорят о том, что они «пришли в закрытую пещеру»; у Ферекида 7 В 6 D П. упоминаются среди других символов этого рода — углубления, ямы, врата — которые намекают на «рождение и умирание души»; по-видимому, образ П. в символическом употреблении был знаком и пифагорейцам — ср. «О пещере нимф» Порфирия (III в. н. э.), — хотя вообще в философской традиции символ П. редок). В мифопоэтических образах и в символике бессознательного с П. связывается темная сила страсти, вожделения, не всегда различающего свой объект или способного к выбору, оценке, осознанной целенаправленной деятельности. Иногда эта «пещерная» (так сказать, допотопная, «земляная») страсть равносильна смерти (ср. историю Тангейзера, навечно заключенного в горе-П. Венеры, и развитие соответствующих ассоциаций в «Волшебной горе» Т. Манна) или влечет смерть за собой в конечном счете (как в случае первой любовной встречи в П. Дидоны и Энея, ср.: *Первый был этот день причиной погибели...* «Энеида» IV, 169) [ср., однако, облегченные варианты — бесчисленные гроты для любовных утех в «галантной» европейской живописи после Ватто (ср. символический смысл раковины каури как «врат рождения», vulva'ы в Китае)]. Объяснение этому состоит, в частности, в том, что сама П. — л о н о Земли, ее

vagina, детородное место и могила одновременно. Неслучайно, Земля покровительствует соитию в своем собственном лоне, в П. (когда Дидона и Эней оказываются в П. наедине, «первой Земля и творящая браки Юнона знак подают…» IV, 166—167), она рождает в П. и через П. (характерно очень распространенное в христианском искусстве изображение места рождения Иисуса Христа как П., в которой находятся ясли с младенцем, нередко и скот; иногда образ ребенка-Христа продолжает далее связываться с пещерой, как, напр., в картине Леонардо да Винчи «Мадонна в гроте», она же в П. принимает в себя мертвых — в П. похоронил Сарру Авраам (Быт. 23.19), здесь же в П. Махпеле, уступленной Ефроном Хеттеянином Аврааму именно для погребения Сарры (23.9—11), сыновья похоронили и самого Авраама (25.9); позже в этой П. был похоронен в соответствии с завещанием и Иаков (49.29—32, 50.13); в П. покоился воскрешенный Христом Лазарь (Иоанн 11.38); и высеченное в скале пространство, в котором был помещен гроб Иисуса Христа, по описанию, скорее было пещерой, чем ямой (Мф. 27.60; Мк 15.46; Лк. 23.53); ср., напр., изображение могилы-П. в картине итальянского художника Витторе Карпаччо (конец XV — нач. XVI в.) «Оплакивание Христа». В широком смысле П. одновременно и место зачатия, и место рождения, и место погребения, источник и конец, младенческая колыбель и смертное ложе. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что П. нередко локализуется или на высокой горе или в глубокой впадине, ущелье. Иначе говоря, она обращена с земли или к небу или к подземному царству. В первом случае П. — место слияния Матери-Земли с Отцом-Небом, во втором — место, где жизнь сливается со смертью, где находится вход в нижний мир. В этом последнем случае П. выступает как своего рода антигора, или гора подземного царства (отсюда — точки соприкосновения пещеры с ямой, колодцем, дырой и т .п., с одной стороны, и с горой, скалой, деревом, лестницей или веревкой, тянущейся с неба, с другой стороны, и, следовательно, участие в игре членов оппозиции выпуклое — вогнутое). Как вход в иной мир П. и представляет собой основную опасность: именно здесь обитают стражи этого входа, именно здесь, около П., особенно важно знать правила поведения — соблюдать табу, произнести нужную молитву, осенить себя крестом, оградить от опасности целой системой оберегов. Это вто-

рое назначение П. (ход в нижний мир) в мифологических и фольклорных текстах встречается гораздо чаще и обыгрывается существенно ярче, чем тема П. как входа в верхний мир); хорошо известны и контаминированные случаи — П. находится на горе, но является ходом в нижнее царство (ср.многие сказки типа 301 по Аарне: герой, младший /третий/ брат отправляется на тот свет на поиски пропавшей царевны).

Участие образа П. в мистерии зачатия, рождения (и плодородия), смерти придает ей особое сакральное значение в очень многих традициях, делающих акцент на таких способах хранения наиболее ценного, что они имеют, как укрытость, спрятанностъ, невидимость. Даже позже в тех традициях, которые стремились подчеркнуть универсальную видимость святилища, его открытость любому взгляду и ставили эти святилища на возвышенном месте с идеальным обзором, все-таки идея «П.», т. е. укрытость и невидимость, сохранялась хотя бы в трансформированном виде (ср. отсутствие окон в наиболее сакральной части святилища — святая святых, спрятанность и запертость предметов — вместилищ святых даров, как, напр., ковчега, сундука, ларца, шкатулки, цисты (*cista*), футляра, реликвария и т. п.). Неслучайно, что в П. укрываются, прячутся (в библейской традиции неоднократно скрываются в П. израильтяне, цари, пророки, Давид и др. — ср. Ис. Нав. 10.16; Суд. 6.2; 1 Царств 13.6; 22.1; 2 Царств (8.9; 23.13; 3 Царств 18.4; 19.9; ср. Откр. 6.15 и др.) из страха лишиться жизни — И вышел Лот из Сигора, и стал жить в горе…: ибо он боялся жить в Сигоре. И жил в пещере, и с ним две дочери его (Быт. 19.30). Христианская легенда (упоминаемая, в частности, и в Коране», XVIII гл.) рассказывает о семерых спящих из Эфеса, скрывающихся в П. от преследований римлян. В П., скрываясь от мира и его соблазнов, живут отшельники. В христианской иконографии и живописи П. — жилище Св. Иеронима (ср. обе картины Дж. Беллини на эту тему — из Лондонской и Вашингтонской национальных галерей и др.) и ряда других святых. Наконец, в П. до времени находятся спящие короли, пророки, вожди, герои, которые в нужный час выйдут из П. (или горы), как, напр., король Артур из соответствующего кельтского цикла, Фридрих Барбаросса в немецких легендах или мифологизированные герои в албанской сказке. Но в П. может находиться и очарованная царевна, спящая красавица

(*Вот идет; и поднялась | Перед ним гора крутая; | Вкруг нее страна пустая; | Под горою темный вход.| ... Перед ним, во мгле печальной, | Гроб качается хрустальный, | И в хрустальном гробе том | Спит царевна вечным сном,* — «Сказка о мертвой царевне»), хозяин или хозяйка горы и т. п. Но сакральность П. имеет более глубокие корни: она всегда связана с комплексом жизни — смерти — плодородия, хотя в разные эпохи и в разных традициях отдельные члены этого комплекса могут получать преобладающее значение. Хронологически самыми ранними примерами связи П. с названным комплексом могут служить захоронения животных, как, напр., в пещерах Петерсхеле (ФРГ) или Драхенлоха (Швейцария), относящиеся к эпохе мустье (100—40 тыс. лет до н. э.). Наличие костей медведя, отделенного от них черепа, каменных орудий, очага и особенно каменных ящиков, заполненных костями и черепами и закрытых каменными плитами, делает правдоподобным заключение о связи П. с идеей плодородия и смерти — тем более, что сходная ситуация неоднократно воспроизводится и в более поздние эпохи, вплоть до настоящего времени, а также отражается и в ритуальной практике (ср. роль варианта П. — берлоги в т. наз. «медвежьих» праздниках у народов Севера) и в фольклорных текстах (ср. прежде всего сюжет о животных — их часто семь — в П., в домке, в теремке, которые извлекаются наружу некиим зооморфным носителем плодородия — козой, мышью, пчелой, ср. русскую сказку типа «Теремок» и др.). Показательно наличие очага в пещерах уже в этих ранних случаях. Они имеют продолжение и в целом ряде мотивов об огне в П. (ср. ниже о митраизме), который иногда уподобляется яйцу (желток в скорлупе) или солнцу (огонь в небесной сфере-оболочке), и в языковой мифологии (ср. церковнослав. **пєщєра** — от **пєщь**, русск. *печера*, *печора* — *печь* и т. п.). Следует помнить, что огонь в пещерном очаге определяет роль П. и как первожилища, и как первосвятилища; наличие же (частое) в П. источника воды превращает П. и в тот локус, где разыгрывается одно из самых важных и архаичных противопоставлений — огонь : вода.

Следующий этап в развитии связи между П. и этим комплексом — палеолитическая наскальная живопись (после 40 тыс. до н. э.). Тот факт, что эта живопись находится только в П., т. е. в укрытом месте, и то, что она, несомненно, более сакрализована, чем

предметы т. наз. «подвижного» искусства (L'art mobilier), находимые и в открытых местах, указывает на то общее правило, согласно которому наиболее сакральное помещается в *самом укрытом* месте. Анализ совокупности пещерных помещений (обычно в П. выделяется семь разных конструктивных и одновременно семантических зон) позволяет еще более подкрепить высказанную выше закономерность. Наиболее семантически значимые и символически емкие и глубокие изображения и знаки помещаются, согласно наблюдениям А. Леруа-Гурана, в двух наиболее укрытых (внутренних) зонах — в центральном зале (или на центральной части стены), образующем центр П. и в уголках альковного типа (т. е. П. в П.). Не менее существенно, что в альковных (вогнутых) частях преобладают женские знаки, а в центре — как женские знаки, так и изображения женских фигур (они могут появляться только здесь), зубров, бизонов (мужские особи) и лошадей (женские особи). Эти данные в сочетании с использованием красного цвета, символов руки, изображением раны, уподобляемой, видимо, женскому детородному органу, позволяют и в палеолитических П. видеть архаичное святилище, в котором совершались ритуалы, моделирующие жизнь и смерть и имеющие целью вызвать к жизни усиленное плодородие (австралийские аборигены также нередко рассматривают П. как род святилища, в котором, в частности, они хранят амулеты, чуринги и другие сакральные ценности). Такими же пещерными святилищами являются Аджанта и Эллора (Индия), знаменитые своими фресками буддийского происхождения; места совершения митраического культа (использование для этих целей именно П.), таинственные пещерообразные памятники культа Асклепия типа эпидаврского «толоса» (*θόλος* или *θυμέλη*), раннехристианские катакомбы с захоронениями и святилищами (также с настенной живописью), древнерусские «пещеры» [ср. Киево-Печерский и Печерский (к западу от Пскова) монастыри с подземными кельями, святилищами, захоронениями] и т. п. Особого внимания заслуживают в этом связи «толос» Асклепия с рядом аналогичных сооружений и римские катакомбы. Эпидаврский «толос», подражающий, как было доказано, подземному жилищу крота (ср. в качестве параллели легенду о строительстве пчелами второго храма в Дельфах или устройство святилища в храме Артемиды в Эфесе, имитирующего жилище пчел — улей) и

представляющий собой пещерообразное сооружение, служил одновременно и местом погребения мертвых, и жилищем самого Асклепия, воскресителя жизни. Очень похоже, что сходные черты характеризовали подземное убежище, в котором скрывался фракийский бог Залмоксис, учивший, что после смерти люди не умирают, а переходят «в такую обитель, где их ждет вечная жизнь и блаженство» (Геродот IV, 95). Особенно интересно, что Залмоксис после пиршества, на котором он открыл фракийцам тайну посмертного существования, спустился в специально сооруженное для него подземное жилище и прожил там, оплакиваемый согражданами, три года, после чего на четвертый год, к их радости, вернулся на землю. Эта схема достаточно точно воспроизводит мифологему об умирающем боге плодородия, который может удаляться под землю, в П., иногда в лес (как хеттский Телепинус), а потом, так или иначе вызванный (напр., пчелой, как Телепинус или медведь в сказке), возвращается на землю, принося плодородие и процветание. Интересно, что иногда исчезает Бог-Громовержец, от которого также зависит плодородие. В одних случаях местом укрытия служит П. в явном виде, в других случаях об этом можно догадываться или мотив П. «передвигается» в биографии Громовержца (ср. рассказ о том, как куреты и нимфы прятали ребенка-Зевса на Крите и кормили его молоком козы Амалтеи и медом, приносимым пчелами, что снова возвращает к сюжету об умирающем и воскресающем боге плодородия). Раннехристианские катакомбы в Риме продолжают реализацию названного комплекса. С одной стороны, пещерные захоронения первых христиан входят в более широкий контекст сходных погребений у евреев, финикиян, последователей Митры или Сабазия (примерно в то же время); с другой стороны, эти раннехристианские пещерные могилы, устроенные, видимо, по образу и подобию Христовой могилы, высеченной Иосифом Аримафейским в скале, предполагают новое и исключительно острое и вместе с тем интимное переживание темы смерти и воскресения, обязанное христианскому учению и моделируемое топографической структурой П., в частности. Уместно напомнить, что римские катакомбы сохраняют нам не только первые могилы христианских иерархов (ср. кладбище папы Каликста) и мучеников за веру, но и первые святилища и первые образцы христианского искусства и эпиграфики.

Слияние в образе П. идей жизни и смерти и воскресения объясняет не только то, что П. использовались как святилища, но и то, что раннехристианские храмы (как и митраические святилища) усвоили себе «пещерный» облик (ср. соответствующий интерьер сирийской, армянской и коптской церквей в IV—VII вв., по меньшей мере, а также частую «пещерообразность» алтарной абсиды в сочетании с конхой), во-первых, и что сам храм-П. представляет собой модель целокупной Вселенной, во-вторых. Последняя идея о П. как образе мира подтверждается как непосредственными свидетельствами (так, Порфирий в De Antro Nympharum, 6, сообщает, что Зороастр создал пещеру для почитания «творца и отца всего» Митры; особенно существенно указание, что «пещера имела подобие Вселенной, которую создал Митра, а вещи внутри ее ... были символами космических элементов и зон»; тут же указывается, что инициации проводились в естественных или искусственно сооруженных П.), так и анализом функций, значений и наименований конструктивных деталей таких пещерообразных храмов (а в некотором смысле — и любых храмов), а также соображениями более общего и теоретического характера (ср. учение О. Шпенглера о «мировой П.» — «Welthöhle»). Поэтому есть реальные основания для того, чтобы гностический образ Света, который и во тьме светит (Ин 1.5), объяснять через концептуальную схему П. (Свет в П., как и огонь в ней, типологически сопоставим с эпифанией, имеющей место в П.; ср. явление Господа укрывшемуся в П. от гнева Иезавели Илии и повеления ему (3 Царств 19.9); к мотиву П. как некоей сцены ср. *вертеп* ‘пещера’ и *вертеп* как название театра). Вместе с тем представление м и р а как П. соотносится и с отмеченным выше представлением т е л а как П., откуда возникают дополнительные основания для учения о тождестве макрокосма и микрокосма, моделируемых общим образом П. Но в мифопоэтических текстах П. присутствует не только как важный элемент символической парадигмы: П. не менее часто выступает в этих текстах как важный композиционный узел и как мотив, объясняющий завязку действия или его кульминацию уже в силу того обстоятельства, что образ П. сам по себе в значительной степени определяет структуру мифологического пространства (через определенные наличные свойства или как значимое отсутствие, пустота, ср. нем. *Höhle* ‘пещера’, ‘нора’,

‘впадина’, ‘полость’, но и ‘пустота’). Отсюда — частота образа П. в мифах. Ср. образ П. в связи с Полифемом, Паном, Эндимионом, сатирами, нимфами в древнегреческой традиции; мотив Пани, скрывающих похищенный скот, или Валы, прячущего скот в скале от Индры в ведийской традиции. Хорошо известен японский миф о богине Аматерасу, удалившейся в П., после чего свет покинул землю, и дни и ночи прекратили свое чередование; потребовалось прибегнуть к хитрости, чтобы выманить богиню из П. и восстановить порядок во Вселенной. С образом П. во многих традициях связываются мифы о происхождении. Существуют довольно распространенные африканские и американские версии о появлении человеческого рода, происшедшего от первочеловека, вылезшего из подземного царства (иногда по дереву) через П. на белый свет (у ацтеков существовал мифологический мотив об их происхождении из одного центра, называвшегося «Местом семи пещер»; они же объясняли возникновение П. и ручьев из многочисленных глаз чудовищной богини земли). Индейцы тайно считали, что не только люди, но и солнце и луна родились в П. Более распространен, однако, мотив захода солнца в П. и его восхода из П. Иногда сходная тема укрывания в П. и выхода из нее связывается с персонифицированным образом света и огня — с Сандрильоной-Чиндереллой (Золушкой) или ее восточным прообразом: героиню сказки или мифа заточают в П., но ей удается выбраться из нее. Особый круг составляют мифологические мотивы о чудовище или животном в П. Так, индейцы северо-западного побережья Америки хорошо знакомы с преданием о Койоте, убившем пещерное чудовище, заманившее в П. людей и там губившее их (ср. вырожденный вариант о железных когтях в П. в русской сказке — Афанасьев № 129 и др.). Не менее распространены представления о П. как месте, где находятся ветры, дожди, облака, причем они могут рассматриваться как губительные, разрушительные стихии, но чаще как носители или возбудители плодородия. Символика П. довольно многообразна, но не всегда сбалансирована: тьма, невежество, трудное положение, ужас, мука (особенно в сновидениях), могила, лоно, чрево, символ женского начала; вход в нижний мир; убежище, дом, святилище и т. п. Образ П. используется как символ и в некоторых индивидуальных системах (ср. выше о П. у Платона), в том числе в мистических

(ср. образ П. в таинственной картине Джованни Беллини «Sacra conversazione». Флоренция. Уффици).

### ЛИТЕРАТУРА

*Н. П. Мацокин.* Японский миф об удалении богини солнца Аматерасу в небесный грот и солнечная магия // Изв. Восточного фак-та Гос. Дальневосточного ун-та. Т. 66. Вып. 3. Владивосток, 1921.

*Платон*. Сочинения в трех томах. Т. 3. Ч. 1. М., 1971: 321 и сл., 583—584, 635.

*O. Spengler.* Der Untergang des Abendlandes. 2. Bd. München, 1922: 283ff.

*H. von Beit.* Symbolik des Märchens. Bd. I—III. Bern, 1952—1958.

*A. M. Hocart.* Kings and Councillors. Chicago—L., 1970: 171, 229, 238.

*G. Jobes*. Dictionary of Mythology, Folklore, and Symbols. I. N. Y., 1962: 300, 659; II: 10—68.

*F. Robert.* Thymélè. Recherches sur la signification et la destination des monuments circulaires dans l'architecture religieuse de la Grèce. Paris, 1939.

*W. Lobst.* Die Höhle in griechischen Theater des 5. und 4. Jahrhunderts. Wien, 1970.

**ПИСЬМЕНА.** — Мифопоэтическое значение П., т. е. тех графических в широком смысле (П. могут быть не только написаны, но и вырезаны, выскоблены, выпилены, составлены и т. п.) элементов, из которых состоит письменность и тексты, принадлежащие ей, несомненно. Это относится к разным видам П. — идеограммам (рисункам, иероглифам), клинописным знакам, буквам, рунам, разным видам эвентуальных конвенциональных графем и т. п., преследующим цель сообщения, которое может быть обращено к другому (как одному, так и многим, как определенному, конкретному, известному, так и неопределенному и неизвестному) или к самому себе (запись на память, т. наз. меморатив в письменной форме) и, строго говоря, не ограничено пространственно-временны́ми условиями и даже — в принципе — необходимостью непременной дешифровки сообщения, т. е. его понимания в том же смысле, в каком оно характеризовало автора сообщения (знание кода). Многие П. долгое время оставались нерасшифрованными (или даже остаются таковыми), что не мешало им быть элементами мифопоэтической системы, считаться и почитаться священными, использоваться в магической и ритуальной практике и т. п. Но в любом случае необходима установ-

Инка Тупак Юпанги слушает донесение своего наместника, читающего кипу

ка на то, что П. нечто обозначают, т. е. что их значение, смысл не исчерпывается ими самими в их материальном, чисто формальном аспекте. Иначе говоря, П. не только являются двусторонним (план выражения и план содержания) знаком в семиотическом смысле, но и с непременностью предполагают к себе отношение как к знаку, пользование П. как знаками со стороны того, кто прибегает к П. (активно — как их создатель, производитель или пассивно — как их потребитель, дешифровщик). Поэтому история письменности хорошо знакома с ситуациями «гиперсемиотической» оценки некиих конфигураций как П., хотя они П. не являются, так как нанесены не «мыслящей рукой», а объясняются случайными причинами. Тем не менее, до тех пор, пока данная конфигурация трактуется как П. (а не нечто случайное), она может быть полноправным членом мифопоэтического ряда. Но для П. важно не только то, что они нечто обозначают: существенно, что они пишутся (в широком смысле слова) и пишутся каждый раз особо (выбор П. и правила их комбинации) в зависимости от различий между кодируемыми П. сообщениями. В этом смысле П. уместно отделять от так называемого «предметного» письма, представленного в разных традициях такими разновидностями, как бирки, знаки собственности, жезлы вестников, разные виды узелкового письма (напр., *кипу* у древних инков; этот же принцип иногда связывается и с четками), пояса вампум с нанизанными раковинами у североамериканских индейцев, «предметные» письма (ср. *ароко*, письмо негров племени иебу) и т. п. Вместе с тем для П. как знаков существенна и уже отмеченная двусторонность, которая позволяет отличить их от простейших видов «рисуночного»

письма, прежде всего от пиктограмм (пиктографии), основанных на иконическом признаке (круг с лучами, т. е. изображение солнца, обозначает само солнце и всегда, при всех условиях только солнце). Зато идеограмма (идеография) как высшая форма «рисуночного» письма уже является разновидностью П., поскольку она может передавать значение, отличное от того предмета, который выступает как форма идеограммы (тот же круг с лучами как идеограмма может уже обозначать не само солнце, как в пиктографии, а жару, тепло или соответствующие свойства — жаркий, горячий, теплый и т. п.). Ср. элементарные формы идеографии, характеризующиеся эвентуальным употреблением в узком круге институализированных ситуаций, уже как бы дающих ключ (или несколько ключей) к «прочтению», типа юкагирских любовных посланий (девица сообщает молодому человеку о своих чувствах) или североамериканоиндейских «прошений», «счетов зимам», итогов эпидемий, войн и т. п.

Из сказанного выше следует, что свойство «быть П.» присуще П. тем в большей степени, чем независимее они от «предметного» и «рисуночного» принципов, т. е. чем более формальными и универсальными становятся сами П., чем более они отрываются от материальной эмпирии, стремясь превратиться в некую самодостаточную имманентную систему типа алфавита. Эта особенность представляется весьма существенной и в плане мифопоэтических представлений о П. Каждый решительный шаг на пути прогресса письменности (будь то усложнение примитивной «рисуночной» иероглифики за счет фонетических знаков и детерминативов, хотя бы частичная ориентация на звуковую форму слова, как в древнеегипетской иероглифике, или постепенный отказ от «рисуночного» принципа, от иконичности в древней ближневосточной клинописи — Шумер, Аккад, Угарит и т. п., или переход к алфавитным системам звукового типа и т. п.) был связан с дополнительной специализацией письменности и соответственно П., которая приводила к тому, что система П. становилась все более герметичной, все менее наглядной для неискушенного, непрофессионального потенциального пользователя П. Это обстоятельство наряду с тем, что введение П., как и каждое существенное усовершенствование системы П., давало исключительный эффект в решении проблемы памяти, столь важной для мифопоэтической эпохи, способствовало резкому возрастанию роли П.,

(1) *k.t n.t ẖ.t mr.ś* (2) *tpnn mrḫ.t s;.w jrt.t* (3) *ps swr* (4) *k.t n.t tm rdj pr ḥf;w m b;b;w* (5) *jnr.t šw.t rdj.tj r r; n b;b;w.f* (6) *n pr.n.f jm*

Образец иератического письма (Папирус Эберса); сопровождается иероглифической передачей; номера не соответствуют строкам иератического текста. Перевод: (1) Другой (рецепт) для живота, когда он болен: (2) тмин, гусиный жир, молоко. (3) Сварить, выпить. (4) Другой, чтобы не дать змее выйти из норы: (5) высушенная рыба, положенная у отверстия ее норы. (6) (Тогда) она не выйдет

их престижа, приводило к сакрализации П. как своего рода сказочного «чудесного» средства, с помощью которого решаются иначе не разрешимые задачи. Таким образом, П. понимались (и теми, кто знал и пользовался ими, и теми, кто не знал их, но доверял знающим) как сакральные знаки, которые могли связываться с высшими и тайными смыслами (ср. использование П. в разного рода тай-

| IV тысячелетие до н.э. | III тысячелетие до н.э. | II-I тысячелет. до н.э. Скоропись Вавилонская | Ассирийская | Что изображено | Словесное значение: что означает | по-шумерски | по-аккадски | Слоговое значение |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | | | Нога | „Ходить"<br>„Стоять"<br>„Приносить" | Ду, Гин, Ара<br>Губ, Тум | Ала́ку<br>Уву́зу<br>Баба́лу | Ду, Гин<br>Губ, Гуп<br>Ра, Тум |
| | | | | Левая рука | „Левый" | Каб, Куб, Губ | Шуме́лу | Каб, Кап<br>Губ, Гул<br>Хуб, Хул |
| | | | | Колышек для крепления циновок | „Колышек"<br>„Строить" | Гаг<br>Ду | Си́ккату<br>Бану́ | Гаг, Как<br>Ду |
| | | | | Пучок лука | „Лук, чеснок"<br>„Отдавать" | Сум<br>Сум, Си(м) | Кара́шу<br>Надану | Сум, Шум<br>Се |
| | | | | Звезда | „Небо"<br>„Бог" | Ан<br>Дингир | Шаму́<br>Илу | Ан |
| | | | | | | Значок перед именами богов | | |
| | | | | Рыба | „Рыба" | Куа, Ха | Ну́ну | Ха |
| | | | | | | Значок после названий рыб | | |
| | | | | Горы | „Гора"<br>„Страна" | Кур, Гин<br>Кур | Шаду́<br>Ма́ту | Кур, Гин<br>Шад, Шат<br>Мад, Мат<br>Над, Нат<br>Лад, Лат |
| 1 | 2 | | | 1. Дикий бык<br>2. Домашн. бык+знак „Горы" | „Дикий бык" | Ам | Ре́му | Ам |
| | | | | Оросительный канал | „Канал" | Э | И́ку | Э |
| | | | | Колос | „Ячмень" | Ше | Ше́у | Ше |
| | | | | Плуг | „Плуг"<br>„Земледелец"<br>„Пахать" | Апин<br>Энгар<br>Уру | Эпи́нну<br>И́ккару<br>Эре́шу | Пин |

Древнешумерские рисуночные знаки
и их развитие в клинописные знаки

Древнеиндские печати.
Долина Инда.
III—II тыс. до н. э.

нописях, в текстах эзотерического характера /ср. руны/, в основных священных текстах данной традиции и т. п.) и противостоят сфере профанического, явного, сугубо материального. Соответственно этому знание П., их изобретение, пользование ими становится уделом особого разряда жрецов (ср. кельтских друидов или т. наз. «священнокнижника» — ἱερογραμματεύς, выступавшего в ритуальных шествиях в Египте с чернильным прибором и тростниковым пером) или приравненных фактически к ним довольно изолированных профессиональных писцов (как в Древнем Египте). П. божественны и священны (многие древние виды письменности обозначались как «священные» внутри данной традиции или извне, ср. ἱερογλυφικά

Обелиск Тутмоса I.
Карнак (Египет)

Обелиск царицы Хатшепсут.
Карнак

/разумеется — *γράμματα*/, т. е. иероглифические, «священно-вырезанные» письмена). Их происхождение обязано инициативе богов. «Истинный писец Девятки», древнеегипетский *Тот* и вавилонский *Небо* были богами-писцами, покровителями писцов и в известной степени властителями человеческих судеб, которые записывались «палочкой рока». По представлениям древних египтян, бог луны и мудрости Тот, почитавшийся в образе ибиса или павиана, был не только изобретателем письма, «властителем книг», но и покровителем правильной устной речи (хотя сама речь была изобретена другими богами), счета, меры, всех знаний. Платон сообщает, что Тот (Тевт) «первый изобрел число, счет, геометрию, астрономию, вдобавок игру в шашки и в кости, а также и письмена». Он познакомил со своими открытиями царя Тамуса. «Когда же дошел черед до письмен, Тевт сказал: “Эта наука, царь, сделает египтян более мудрыми и памятливыми, так как найдено средство для памяти и мудрости”». Но Тамус, признав способности Тевта к изобретению П., настаивал на своем праве судить об их вреде или выгоде: «Вот и сейчас ты,

отец письмен, из любви к нам придал им прямо противоположное значение. В души научившихся им они вселят забывчивость, так как будет лишена упражнения память: припоминать станут извне, доверяясь письму, по посторонним знакам, а не изнутри, сами собою. Стало быть, ты нашел средство не для памяти, а для припоминания. Ты даешь ученикам мнимую, а не истинную мудрость...» (Федр 274с—275b). В этом отрывке Платона показательным образом синтезируются и древнеегипетские представления о значении П. и боге письма Тоте и реакция на них представителя иной культурной традиции, выше, чем письменность, ставящей дар живого слова. При всех сомнениях в том, что Тевт (Тот) был и изобретателем «грамматики», заслуживает особого внимания и другое сообщение Платона: «Первоначально некий бог или божественный человек обратил внимание на беспредельность звука. В Египте, как гласит предание, некий Тевт первый подметил, что гласные буквы [звуки] в беспредельности представляют собою не единство, но множество; что другие буквы — безгласные, но все же причастны некоему звуку и что их также определенное число; наконец, к третьему виду Тевт причислил те звуки, которые теперь у нас называются немыми. После этого он стал разделять все до единой безгласные и немые и поступил таким же образом с гласными и полугласными, пока не установил их числа и не дал каждой в отдельности и всем вместе названия “буква” [“первоначало”]. Видя, что никто из нас не может научиться ни одной букве, взятой в отдельности, помимо всех остальных, Тевт понял, что между буквами существует единая связь, приводящая все к некоему единству. Эту связь Тевт назвал грамматикой — единой наукой о многих буквах» («Филеб» 18b—d). Описанная здесь методика выделения букв, независимо от подлинности этого сообщения, имеет прямое отношение к мифопоэтической концепции П., о чем см. ниже. В древнеегипетских представлениях о Тоте не менее существенно и подчеркивание связи между П. и звуками: Тот обладал магической возможностью передавать написанное адекватной ему устной речью. «Дает он, чтобы вещало письмо», — говорится о Тоте в одном из папирусов. Но главная сила Тота — в синтезе с помощью П. того, что сказано: «Ра изрек, и Тот записал» — такова обычная формула, определяющая роль бога-писца (следует помнить, что египтянам была известна и богиня-покровительница письма и сче-

Сравнительная таблица графических знаков
из долины Инда (1, 3, 5, 7) и острова Пасхи (2, 4, 6, 8)

та — Сешат). К Тоту обращались с молитвой о ниспослании умения хорошо писать («Приди ко мне, Тот, ибис прекрасный, бог, любящий Ермополь, писец писем Эннеады богов ... Приди ко мне и дай мне советы, сделай /так/, чтобы искусен был я в должности твоей. Прекраснее должность твоя, чем любая /другая/ должность, /ибо/ возвеличивает /человека/ она: найденный искусным в ней становится вельможей ... Дай мне поведать о твоем могуществе ... /И тогда/ скажут толпы людей: «велико то, что сделал Тот». /Тогда/ придут

они со своими детьми, чтобы предназначить /их/ для должности твоей ... Радостен тот, кто занят ей» и т. п.); сыновей своих поучали любви к должности писца («Обращаю я сердце твое к свиткам /папируса/ ... Заставлю я тебя любить свитки больше, чем мать свою ... /Богиня/ Раненет /каждого/ писца /сидит/ на плече его /уже/ в день его рождения ... /Богиня/ Месхенит руководит писцом, она ставит его во главе совета...»), а нерадивых писцов осыпали упреками («…ты бросил писание и закружился в удовольствиях, забросив позади себя божественное слово, и оставил работу Тота. Сердце твое несведуще. Ты запутался /и не можешь/ руководить другими...»); можно напомнить, что в шумерском поучении отца нерадивому сыну (XVII в. до н. э., Ниппур) («...почему ты бездельничаешь? Иди в школу, ...пиши на своей табличке, пусть твой старший брат /т. е. помощник учителя/ напишет для тебя на новой табличке...») говорится, что «из всех человеческих искусств, которые (бог) Энки вызвал к бытию своим словом, ни одно не является таким трудным, как искусство письма» (ср. шумерское название школы — *edubba* ‘дом табличек’, где обучались будущие писцы). В П. и их писании для древнеегипетского писца заключался целый мир: *Писания становились их жрецами, | А палетка для письма — их сыном. | Их пирамиды — книги поучений, | Их дитя — тростниковое перо, | Их супруга — поверхность камня* («Прославление писцов»). В теократическом контексте древнеегипетской культуры П., которыми написаны священные тексты, сами священны, как и — в определенном смысле — сама деятельность писца. Случаи непонимания или не полного понимания текста только увеличивали таинственность П., их магические свойства. В этом отношении показательно становление традиции рассмотрения иероглифических текстов как тайной мудрости (ср. «Иероглифику» Гораполлона, IV в. н. э., введшую в заблуждение ранних дешифровщиков древнеегипетских П.). Божественное происхождение П. признается и в исламе: Аллах создал буквы и сообщил их Адаму (скрыв их от ангелов). Даже в древнеиндийской традиции, ориентированной на звук, звучащее слово, а не букву, существует особое божество мудрости, речи, учения, науки, искусства Сарасвати, которое, кроме того, изобрело санскрит и создало буквы алфавита деванагари (правда, последние заслуги Сарасвати свидетельствуются довольно поздними источниками). В древ-

негреческой традиции, напротив, изобретение букв приписывалось разным людям или указывалось, что они были занесены с Востока финикийцем Кадмом (Геродот V, 58); тем не менее, позже греки отождествили с Тотом Гермеса (Гермес Трисмегист), которому была присвоена и роль изобретателя письменности (Диодор Bibl. Hist. I, 16). Впрочем, она не только никогда не акцентировалась, но вообще терялась среди других функций этого божества. Известному равнодушию греков к вопросу о П., о написанном слове и, следовательно, о книге отчетливо противопоставляется древнееврейская традиция, настаивавшая на сакральности письменного текста (Торы), более того — на его предвечном бытии (то же принималось и мусульманами в отношении Корана). «Скрижали были дело Божие, и письмена, начертанные на скрижалях, были письмена Божии», — говорится в «Исходе» (32.16). После окончания всех работ для скинии «сделали полированную дощечку, диадиму святыни, из чистого золота, и начертали на ней письмена, как вырезывают на печати: “Святыня Господня”» (Там же, 39.80). Буква, согласно позднеиудейской традиции, сакральна сама по себе и, более того, бессмертна. Можно сжечь свиток, но буквы неуничтожимы (ср. мотив пожирания свитка в «Книге Иезекииля» 3.3); ср. параллельное этому учение древнеиндийской мимансы о бессмертии предвечно существующего звука. Этот акцент на букве, на П. осознается особенно четко на фоне раннехристианской традиции, в которой букве противопоставлен дух, причем высший смысл связывается именно с духом: «Он [т. е. Бог] дал нам способность быть служителями Нового Завета, не буквы, но духа; потому что буква убивает, а дух животворит...» (2 Кор. 3.6; ср. сходное противопоставление — Рим. 2.29; 7.6). Неслучайно, что в иудейской мистической традиции развивается учение о сокровенном значении каждой буквы еврейского алфавита (ср. трактат «Буквы рабби Акибы»). Согласно учению рабби Акибы, названия букв суть аббревиатуры, которые развертываются в некие утверждения, обладающие высоким авторитетом (этот принцип «нотарикона», в своих истоках связанный с т. наз. «акрофоническим» принципом, хорошо известным в истории письма, был в употреблении и в раннехристианской традиции, где обозначение Иисуса как рыбы — ΙΧΘΥΣ трактовалось как аббревиатура формулы Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ, т. е. «Иисус

Христос, Божий Сын, Спаситель»; в Византии сходным образом имя Адама «развертывали» в обозначение пространственных зон Вселенной — Восток, Запад, Север, Юг). Уже это обстоятельство вплотную подводит к мысли об алфавите (всей совокупности букв) как образу Вселенной. И в этом смысле не приходится удивляться обсуждению вопроса о том, что мир состоит из чисел и букв, в иудейском мистическом трактате «Книга Творения». В известном смысле перебрать весь алфавит значит пройти всю Вселенную от начала до конца, от алефа до тава (от альфы до омеги). В этом контексте алфавит становится мощной классификационной системой, в которой каждый элемент (буква) связан с другим, во-первых, с некиим утверждением, формулой, сакральной ценностью, аббревиатурой которой он является, во-вторых, и с соотнесенными с этим элементом другими смыслами-классификаторами, в-третьих. Так, алеф, первая буква еврейского алфавита, обозначала быка; ее числовое значение — 1; ее физическое соответствие — дыхание; планетарное или зодиакальное — солнце; символическое — воля, сила; цветовое — бледно-желтый; направительное — сверху вниз и т. п. Ср. в латинском алфавите A — 50, 500; Солнце; Маг; B — 300; Луна; Высшая Жрица; C — 100; Венера или Земля; Императрица; D — 500; Юпитер; Император; O — 11; Стрелец; Дьявол; P — 400; Козерог или Марс; Вавилонская башня и т. п. В друидическом алфавите: *a* (ailm) — 1; сосна; *o* (onn) — 4; дрок; весеннее равноденствие; *e* (eadha) — 2; осина; осеннее равноденствие; *l* (luis) — 14; рябина; 22 января — 18 февраля; *n* (nion) —13; ясень; 19 февраля — 18 марта; d (duir) — 12; дуб; 11 июня — 8 июля и т. п. Подобное соотнесение букв с другими классификационными элементами весьма часто практиковались в разных традициях — от оккультных до профанических (включая шуточные классификации). О мистическом смысле букв учил Исидор Севильский. Неоплатоники выделяли особые буквы как удачные для медитаций. Мистическое тело божественной истины, согласно гностику Марку, состояло из 24 букв греческого алфавита. Буквы сопоставлялись и с разными частями человеческого тела. Иначе говоря, буквы в алфавитной парадигме могут описывать макрокосм и микрокосм, высшие ценности данной традиции, набор основных элементов и т. д. Традиционная расшифровка старого русского алфавита как относительно целостного, хотя и члени-

мого на блоки текста (**А**з **Б**уки **В**еде, **Г**лагол **Д**обро **Е**сть...) в этом смысле продолжает указанную традицию, как и некоторые специализированные вырожденные формы типа т. наз. «алфавитных» стишков (Alphabet rimes), которые восходят к идее одного из псалмов (Псалтирь), состоящего из 22 стиховых секций, соответствующих 22 буквам еврейского алфавита. Во многих случаях речь идет о представлении алфавита в виде шутливого акростиха, преследующего и мнемонические цели. Ср. популярный в Англии «Tom Thumb's Alphabet»:

**A** was an **A**rcher, who shot at a frog;
**B** was a **B**utcher, who had a great dog …
**I** was an **I**nnkeeper, who loved to bouse;
**J** was a **J**oiner, who built up a house…

и т. д.

Но известны и серьезные попытки представить буквы или руны как форму некоего содержания. Так, рунические знаки связывались с определенными «пророческими» смыслами (любовь, удача, богатство, несчастье, смерть, огонь, верность и т. п.). Следует напомнить, что древние германцы использовали руны как талисман, который помогал в бою, в любви, отгонял зло и т. п. «Старшая Эдда» сохраняет представления о том, что руны, «сильнейшие знаки», были созданы богами и вырезаны О́дином, висевшим на дереве Иггдрасиль, с тем, чтобы узнать тайны мира.

Особое мифопоэтическое значение букв, П. не исчерпывается указанными выше способами их интерпретации. Здесь уместно назвать еще два типа «глубинного» толкования букв — через отсылку их к соответствующим звукам, которые выступают (как, напр., в Упанишадах и ряде древнеиндийских трактатов по философии языка) как классификационные элементы большой разрешающей силы, и через анализ конститутивных элементов букв, отсылающих к некоему жесту, кинеме (нередко артикуляционно-произносительного характера); ср. «глоссолалические» опыты Андрея Белого, оживляющие мотив языка, уподобляемого перу, изображающему соответствующую букву (идея звуко-буквенного изоморфизма). Соотнесение букв с числами распространено весьма широко (напр., в алфавитах, восходящих к греческому или — еще

ранее — финикийскому источникам), но при этом не всегда обращается внимание на «мифопоэтический» нерв этой процедуры — моделирование мира числом-буквой (ср. языковое единство пары *чита́ть — счита́ть*). В этом смысле операции перечитывания букв и пересчитывания чисел оказываются сбалансированными, а само чтение (П., букв, рун, нарезов, черт и т. п.) как ритуальное действие, часто имеющее и магический смысл, в значительной степени уподобляется счету (см. *Числа*). Тема чтения П., книги заставляет вспомнить о многочисленных примерах обращения в связи с П. и книгой к образам растительного кода (ср. византийские образцы или знаменитую итальянскую загадку, записанную в VIII—IX вв. /«Indovinello veronese»/), предполагающим достаточно архаичный круг ассоциации, которые не раз актуализировались и позже. Речь идет о засеянном семенами поле как образе книги, с дальнейшей детализацией: борозда — строка, семя — буква, сеянье — писание, сбор урожая — чтение, разумение книги, сам урожай — образ духовных результатов чтения. Эти образы (как в загадках, так и в старой учительной литературе и разного роде аллегориях) сопрягаются с одним из мотивов «основного» мифа: младший сын Бога (или его позднейшие трансформации, в частности, *поэт*, см.) подвергается наказанию; он расчленяется на мелкие части и бросается (разбрасывается) в землю, но весной возвращается в ипостаси обильной множественности (ср. Осириса, Диониса, поэта, урожай и т. п.). Сам образ расчленения и собирания воедино реализуется не только в мифе, но и в практике древних поэтов, обучавшихся разъятию и собиранию текста, а также в языковых мотивировках понятия чтения (ср. лат. *lego* ‘собираю’ и ‘читаю’ при др.-греч. *λέγω* ‘собираю’, ‘выбираю’, но и ‘говорю’, ‘высказываю’ и т. п.; кажется, есть возможность предполагать, что эта языковая мотивировка имеет и реальное основание в древней практике составления текста и его чтении; ср. обучение детей чтению с помощью собирания из букв слов /«алфавитные кассы»/). Писец (как и поэт, грамматик и т. п.), предполагается, умеет расчленять текст на части, разбирать его по буквам, П., но основная его цель — из разъятых и разбросанных букв по определенным правилам собрать такой текст, такую книгу, которые обладают особой сакральной силой, сторицей вознаграждающей писца, а затем и читателя за затраченные усилия.

Неслучайно, что создание П., письменности и в более позднее время оценивалось как святое дело. Изобретатели алфавита как родоначальники культурной традиции пользовались особым уважением, нередко считались святыми (ср. Месропа Маштоца, Вульфилу, Кирилла и Мефодия, Стефана Пермского и др.), что, вообще говоря, является продолжением жреческой традиции изобретения П. и заботы о письме, о священных текстах, о книге. Святость деяния возрастает еще более, когда не только изобретены П., но и на них записан основной сакральный текст данной традиции. Можно понять особую радость Константина Философа, когда он в «Прогласе» подчеркивает, что у славян (в отличие от греков) приобщение к истинной вере и изобретение письменности совпали во времени. Славяне одновременно стали и народом истинной веры и народом книги (мусульмане называли христиан «ахль аль-китаб», т. е. «людьми Книги»). Если принять во внимание семантическое сталкивание в «Прогласе» образа книг и народов («языков»; ср. «языки» как обозначение язычников, т. е. тех, кто непросвещен светом истинной веры, лишен книг, бескнижен), то возникает возможность правдоподобного соотнесения чтения книги как «собирания» П., букв с образом обращения разрозненных «языков» (язычников) в истинную веру и превращения их в единый христианский народ, восходящим к Исайе (56.18). Буквы, собирающиеся в книгу, и язычники, собранные в христианский народ, — лишь еще один вариант мифопоэтических идей и образов, развивающихся вокруг темы П., букв. Другой десакрализованный вариант — начавшееся в эпоху Возрождения и всё расширяющееся в Новое время использование П. (букв) вне языковой сферы — буквенно-алгебраическая нотация (математика, логика, классификационные схемы и т. п.). Вместе с тем не прекращаются и попытки рассматривать П. как некие криптограммы, расшифровка которых ведет к открытию глубинных и тайных смыслов. Отсюда — интерес к П. в разных вариантах психоаналитической теории.

## ЛИТЕРАТУРА

*Б. Тураев.* Бог Тот. Опыт исследования в области истории древнеегипетской культуры. Лейпциг, 1898.

*Ж.-Ф. Шампольон.* О египетском иероглифическом алфавите. М.—Л., 1950.

*Ч. Лоукотка.* Развитие письма. М., 1950.
*И. Фридрих.* Дешифровка забытых письменностей и языков. М., 1961.
*Он же.* История письма. М., 1979.
*М. А. Коростовцев.* Писцы Древнего Египта. М., 1962.
*Он же*. Введение в египетскую филологию. М., 1963.
*Э. Добльхофер.* Знаки и чудеса. М., 1963.
*В. И. Петровская.* Дневнеегипетский толковник знаков и «Иероглифика» Гораполлона // Ассириология и египтология. Л., 1964.
Тайны древних письмен. М., 1976.
*С. С. Аверинцев.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977 («Слово и книга»: 183—209).
*F. Dornseiff.* Das Alphabet in Mystik und Magie. 2. Aufl. Lpz.—B., 1925.
*H. Jensen.* Die Schrift in Vergangenheit und Gegenwart. Glückstadt, 1935.
*J. Tschichold.* Geschichte der Schrift in Bildern. 2. Aufl. Basel, 1951.
*I. J. Gelb.* A Study of Writing. The Foundations of Grammatology. L., 1952.
*F. Miltner.* Wersena und Geburt der Schrift // Historia mundi. Bd. III. Bern, 1954.
*G. R. Driver.* Semitic Writing: from Pictograph to Alphabet. L., 1954.
*N. M. Davies.* Picture Writing in Ancient Egypt. L., 1958.

**ПИТАРЫ** (др.-инд. *Pitaraḥ* ‘отцы’) — обожествляемые умершие предки («отцы»), пребывающие на третьем небе. Культ П. играл особую роль в погребальных обрядах, относящихся к Яме, «господину над П.». В РВ П. посвящены два гимна (X, 15; 54). Под П. обычно понимают первых, древних прародителей, проходивших путь, по которому следуют и недавно умершие. П. связаны с третьим шагом Вишну. Различают разные группы П.: Вайрупы, Навагвы, Ангирасы, Атхарваны, Бхригу, Васиштхи. Особенно близкое отношение к Яме имеют Ангирасы. Согласно АВ XVIII, 2, 49, П. населяют воздух, землю и небеса. Они пируют с Ямой и другими богами (РВ X, 14, 10; АВ XVIII, 4, 10), участвовали в жертвоприношении Сомы (подчеркивается их любовь к напитку). К ним обращаются с просьбами о богатстве, потомстве, долгой жизни. П. — бессмертны (АВ VI, 41, 3), и о них говорят, как о богах. Иногда им приписываются и космические действия (они украшают небо звездами, устанавливают тьму и свет, порождают зарю, обнаруживают спрятанный свет и т. п.). Путь П. отличен от пути богов, подобно тому как мир П. (*pitṛloka*) противопоставлен миру богов (*svarga loka*), Шат.-бр. VI, 6, 2, 4. Тем не менее, согласно Ваю-Пур. и Хариванше первые П.

были сыновьями богов, тогда как сами боги, пренебрегшие Брахмой, были прокляты им и обращены в безумцев. Иногда П. называют десятерых Праджапати, прародителей людей. — Культ П. имеет глубокие и.-евр. корни, ср. также польск. *dziady*, русск. *деды* и т. п.

**ЛИТЕРАТУРА**

*W. Caland.* Altindischer Ahnenkult. Leiden, 1893.

**ПОТОП.** — Мифы, легенды, предания о П. чрезвычайно широко распространены в Старом и Новом Свете. К числу регионов, в которых тема П. не была представлена или же получила довольно случайное отражение, нередко в сильно специализированной форме, относят Японию (отсутствие свидетельств), Африку, Австралию. Два наиболее очевидных и мощных эпицентра мифов и сказаний о П. — южная Евразия (прежде всего Ближний Восток и Индия) и Америка. Мифопоэтическая тема П. ценна не только в собственно мифологическом плане как попытка объяснить с помощью П. начало мира, некоей новой традиции, особенностей рельефа, завета между Богом и людьми и т. п., но отчасти и с исторической точки зрения, поскольку во многих случаях именно мифологические источники сохраняют сведения о вполне реальных П., лишь в последние десятилетия подтвержденных данными геологии, палеонтологии и других наук о доисторическом прошлом земли и ее обитателей в животном и растительном мире. Мифологические версии события, имевшего некогда место на самом деле, дают возможность реконструкции в общих чертах на только самого события, но (что существенно важнее) реконструкции принципов мифологизации (мифологической обработки) некоего немифологического по своей сути материала. Вместе с тем, согласно мнению подавляющего большинства исследователей, в целом мифологический мотив П. не выводим в каждом случае из геологической истории данного региона. Все известные науке мифологические версии П. не могут быть сведены ни к одному источнику, ни к тем только традициям, носители которых некогда пережили П. как локальный катаклизм. Поэтому многообразные варианты темы П. демонстрируют сложную картину смешения сведений о реальных П. с более поздними данными, возникшими уже в силу чисто мифологической логики, во-первых,

и благодаря определенным закономерностям передачи культурных моделей во времени и в пространстве, во-вторых. Эта сложность и многоплановость версий о П. делает эту тему особенно важной и перспективной как с точки зрения внутренней эволюции мифологических мотивов, так и с точки зрения изучения внешних условий существования данного мотива.

Говоря о мифопоэтической теме П. существенно выделять из всей массы материала такие версии П., где он трактуется как катаклизм мирового значения, в результате которого всё живое погибло полностью или сохранился тот необходимый минимум, благодаря которому в послепотопное время началась новая жизнь на земле. Внутри этого круга целесообразно вычленить версии П., объясняющие гибель мира и человеческого рода или, напротив, их начало, с одной стороны, и эсхатологические концепции гибели мира от П. или «per pyrosium et cataclysmum» (от огня и воды), с другой стороны. Первое имело место в прошлом, в мифологическом н а ч а л е, где П. выступает как причина происшедшего. Второе ожидается в будущем, и в этом случае П. — заключительная глава в существовании мира и человека, после которой уже ничего больше не будет. Естественно, от темы вселенского П. должны быть отделены мифы и предания (а иногда и мемораты, былички и т. п.) о частных П.-наводнениях, имеющих чаще всего этиологический характер и объясняющих некоторые особенности рельефа и изменений в нем (ср., напр., австралийский миф об образовании озера Нарран благодаря победе демиурга Байаме над крокодилами Курриа; этот миф реализует одну из наиболее частых схем: победа над чудовищем приводит к избытку /но все-таки нечрезмерному и во всяком случае контролируемому/ воды как плодоносительной стихии; другой вариант темы частичного П.-наводнения связывается не с началом данной традиции, а с относительно недавним временем, с актуальной памятью данного коллектива).

Основная схема мифов о вселенском П. сводится к следующему: Бог насылает на людей П. или в наказание за плохое поведение, нарушение табу, убийство животных (у индейцев цимшиан — за плохое обращение с форелью) и т. п., или без особой причины (во всяком случае она не выражена в тексте мифа); некоторые люди (обычно праведники или так или иначе отмеченные персонажи)

предупреждаются о П. заранее; они предусмотрительно принимают меры к спасению: или строят корабль, ковчег, плот, большое каноэ, лодку и т. п., или же укрываются от опасности на горе, на высоком дереве (вариант: быстрорастущее дерево, возносящее вверх людей по мере прибывания вод), на плавающем острове, на панцире черепахи, на крабе, в большой тыкве или скорлупе кокосового ореха и т. п.; спасающиеся таким образом нередко захватывают с собой животных, семена и/или растения и т. п.; разверзаются небесные хляби и начинается ливень, приводящий к П.; поднятие уровня вод продолжается некий сакрально отмеченный период времени (7 дней, 40 дней, полгода и т. п.); ливень прекращается, наступает затишье, после чего воды постепенно начинают спадать; на поиски суши (иногда по нескольку раз, обычно — два или три) выпускается птица (иногда — грызун), приносящая, наконец, благую весть; корабль достигает горы, острова (или люди спускаются с дерева, с горы и т. п.); люди выходят на землю (иногда совершают жертвоприношение, обращаются с просьбой о милости и с благодарностью к Богу); начинается новая, часто более праведная жизнь в соответствии с божественными заповедями; люди, скот, растения размножаются и вновь заселяют землю.

Древнейшее воплощение этой схемы находится в шумерской версии сказания о П. Хотя эта версия неполна (она дошла до нас в виде фрагмента, занимающего нижнюю треть таблички из Ниппура, и была опубликована в 1914 г. А. Пёбелем), и о многом приходится догадываться, она, несомненно, послужила источником для более поздних вавилонской и библейской версий, что и придает ей особое значение. Не вполне ясным остается вопрос о том, входил ли рассказ о П. с самого начала в шумерский эпос о Гильгамеше или он был включен в него позже — в шумерское или даже вавилонское время (ср. исследования С. Лэнгдона, С. Н. Крамера, Л. Матоуша, И. М. Дьяконова, В. К. Афанасьевой и др.), а до этого существовал как вполне самостоятельное произведение о шумерском Ное — Зиусудре, десятом допотопном царе. Место этой поэмы о П. в составе эпоса небезразлично как для понимания самого ее сюжетного ядра, так и некоторые реалий. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что, по правдоподобному мнению, поэма о П. была подключена к песне о Гильгамеше и кедре, страну же кедров и ме-

сто обитания Зиусудры обычно локализуют на острове Дильмун, в стране блаженных (нынешние Бахрейнские острова в Персидском заливе). Ниппурская табличка в ее теперешнем виде начинается с обращения некоего божества, видимо, с предложением спасти человеческий род от гибели для того, чтобы люди имели возможность снова строить города и храмы для богов. Ядро поэмы о П. связано с появлением Зиусудры, с вероятием определяемого характерным эпитетом *lú-ti-la*, букв. ‘человек жизни’. Божественный голос объявляет Зиусудре о П.: «Встань у стены, слева от меня…, у стены я скажу тебе слово, внемли моему слову! Слушай же мои указания: по нашему… потоп зальет главные святилища, дабы уничтожить семя рода человеческого..., таково решение и постановление собрания богов». Сами боги печалятся о судьбе своего народа: зарыдала Иманна, задумался Энки и т. п. Видимо, Зиусудра должен был построить огромный корабль для спасения. П. продолжался семь дней и семь ночей, пока, наконец, не появился бог солнца Уту. Зиусудра открыл окно, простерся перед Уту, принеся ему в жертву быка и овцу. В заключение рассказ о П. «Зиусудра, царь, простерся перед Аном и Энлилем. Ан и Энлиль обласкали Зиусудру, дали ему жизнь, подобно богу, вечное дыхание, подобно богу, принесли для него свыше. Потом Зиусудру, царя, спасителя всех растений и семени рода человеческого, в страну перехода, в страну Дильмун, где восходит солнце, они поместили».

Несомненное влияние шумерского рассказа о П. обнаруживается в сохранившейся вавилонской версии П. (таблица XI эпоса о Гильгамеше), отличающейся особой полнотой (правда, и здесь обходится вопрос о причинах П.) и являющейся уже непосредственным прообразом библейского рассказа о П. В вавилонской версии о П. рассказывает Гильгамешу царь города Шуриппака, сын Убар-Туту, переживший П., *Утнапи́шти* (Утнапиштим), букв. — ‘нашедший жизнь’ или ‘нашедший жизнь долгих дней’ (сама встреча Гильгамеша с Утнапишти происходит в загробном мире, причем праотец Утнапишти советует Гильгамешу оставить старания избежать неотвратимой смерти). Вавилонский рассказ о П. как раз и развертывается в контексте темы жизни и смерти. Боги решили устроить П., чтобы уничтожить людей. Ану и Энлиль взяли с богов клятву в том, что они не предупредят людей о готовящемся П. Но бог Эа

пожалел своего преданного слугу Утнапишти и, чтобы не нарушить клятвы, обратился не к самому Утнапишти, а к тростниковой стенке его хижины с советом: «Хижина, хижина! Стенка, стенка! Слушай, хижина! Стенка, запомни! Шуриппакиец, сын Убар-Туту, снеси жилище, построй корабль, покинь изобилье, заботься о жизни, богатство презри, спасай свою душу! На свой корабль погрузи всё живое. Тот корабль, который ты построишь, очертаньем да будет четырехуголен, равны да будут ширина с длиною, как Океан, покрой его кровлей!» Наутро Утнапишти созвал жителей города и просил их строить корабль, сославшись на свое желание уехать в устье Евфрата, во владения бога Эа. Был построен четырехугольный корабль в 120 локтей высотою, разделенный шестью этажами на с е м ь частей, дно корабля было поделено на д е в я т ь отсеков. Утинапишти нагрузил корабль серебром, золотом, посадил на корабль всю семью свою и весь свой род, всех мастеров, разместил скот и диких зверей, засмолил по совету Шамаша двери на корабле. С утра загремел Адду (Адад), Эрагаль вырывал мачту, Нинурта прорывал запруды, Ануннаки подняли факелы, чтобы зажечь ими землю. «Что было светлым, — во тьму обратилось, вся земля раскололась, как чаша». Даже боги устрашились П.: они удалились на небо к Ану и прижались друг к другу, как псы, Иштар кричала, как в родовых муках, сожалея о принятом решении («Для того ли рожаю я сама человеков, чтоб, как рыбий народ, наполняли море!»). «Ануннакийские боги с нею плачут, боги смирились, пребывают в плаче, теснятся друг к другу, пересохли их губы. Ходит ветер шесть дней, семь ночей. Потопом буря покрывает землю. При наступлении дня седьмого буря с потопом войну прекратили ... Успокоилось море, утих ураган — потоп прекратился». О своем первом впечатлении Утнапишти поведал Гильгамешу следующими словами: «Я открыл отдушину — свет упал на лицо мое — тишь настала, и все человечество стало глиной! Плоской, как крыша, сделалась равнина. Я пал на колени, сел и плачу, по лицу моему побежали слезы. Стал высматривать берег в открытом море…» Вскоре корабль пристал к горе Ницир, находившейся на острове, и шесть дней стоял около нее, не качаясь. На седьмой день Утнапишти выпустил голубя, но он вернулся назад, также вернулась назад и ласточка, но ворон, увидевший спад воды, уже не вернулся. Тогда Утнапишти вышел на сушу,

принес жертву «на четыре стороны», семь и семь поставил курильниц и совершил на башне горы воскуренье. «Боги почуяли добрый запах, боги, как мухи, собрались к приносящему жертву». Богиня-мать подняла свое ожерелье из лазурита (видимо, в виде радуги) в знак памяти о днях П. и пригласила к жертве всех богов, кроме Энлиля (Эллиля), замыслившего погубить людей потопом. Но Энлиль, увидев корабль и поняв, что люди спаслись, пришел в гнев против богов. Мудрый Эа увещевает Энлиля (из этой части видно, что не грехи людей вызвали П., что наказание не имело повода со стороны людей и что, наконец, существовал более обычный способ наказания людей и ограничения их числа): «Ты — герой, мудрец меж богами! Как же, как, не размыслив, потоп ты устроил? На согрешившего грех возложи ты, на виноватого вину возложи ты, — удержись, да не будет погублен, утерпи, да не будет повержен! Чем бы потоп тебе делать, лучше лев бы появился, людей поубавил! [такие же предложения делаются в отношении волка, голода и мора] Я же не выдал тайны богов великих, многомудрому сон я послал, и тайну богов постиг он. А теперь ему совет посоветуй!» Тогда Энлиль взошел на корабль, благословил Утнапишти и его жену, сказав: «Доселе Утнапишти был человеком, отныне же Утнапишти нам, богам, подобен, пусть живет Утнапишти при устье рек, в отдаленье!» Боги поселяют Утнапишти в названном месте. Свой рассказ Гильгамешу он завершает вопросом: «Кто же ныне для тебя богов собрал бы, чтобы нашел ты ж и з н ь, которую ищешь?»

Древнееврейская версия П., изложенная в книге «Бытия» 6—9, очень близка по своей схеме к вавилонской версии, но вместе с тем обладает и некоторыми существенными нововведениями. Библейская традиция относит П. приблизительно к 2348 г. до н. э., т. е. ко времени 10-го патриарха Ноя. Причина, по которой Бог решает покарать людей потопом, формулируется развернуто и ясно — «И увидел Господь, что велико развращение человеков на земле, и что все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время. И раскаялся Господь, что создал человека на земле, и восскорбел в сердце Своем. И сказал Господь: истреблю с лица земли человеков, которых Я сотворил, от человека до скотов, и гадов и птиц небесных истреблю; ибо Я раскаялся, что создал их» (6. 5—7). Таким образом, замысел уничтожить людей и всё живое через П. выступает

как попытка прервать тот диалог с человеком (и вообще с тварью), который был начат раньше и теперь признается несостоятельным. Исключение делается для праведного Ноя, обретшего благодать пред очами Господа. Ему дается совет сделать ковчег из дерева гофер длиной триста локтей, шириной пятьдесят, высотой тридцать локтей с отделениями, отверстием и дверью и осмолить этот ковчег внутри и снаружи. Но, грозя «истребить всякую плоть, в которой есть дух жизни», Бог объявляет Ною, что с ним он поставит завет свой (6.18). В ковчег должен сесть Ной с его женой и сыновья его с их женами; туда же должны быть взяты по паре все животные, птицы и пресмыкающиеся (можно напомнить, что в ковчеге предусматривалось три жилья: верхнее, среднее и нижнее), а также пища для людей и животных. Особо объявляется, что всякого скота чистого, как и птиц небесных, нужно взять по семи, и это мотивируется тем, что через семь дней начнется П. Наводнение продолжалось сорок дней, и даже самые высокие горы оказались покрытыми водой и всякая жизнь на земле была истреблена (в некотором противоречии с предыдущим указывается, что вода на земле усиливалась в течение 150 дней). Но Бог вспомнил о Ное и навел ветер на землю, и воды остановились. По окончании 150 дней вода стала убывать, и в седьмом месяце, в семнадцатый день месяца, ковчег остановился на горах Араратских. В первый день десятого месяца показались верхи гор. По истечении сорока дней Ной открыл окно и выпустил из ковчега ворона, который вернулся к нему, как и выпущенный вслед за ним голубь. Но еще через семь дней выпущенный голубь вернулся с масличным листом, а голубь, вылетевший с ковчега еще через семь дней, уже не вернулся обратно. Во втором месяце, к двадцать седьмому дню, земля высохла. По повелению Господа Ной со своей семьей и животными вышли на сушу, — там Ной воздвиг жертвенник и принес в жертву из всякого скота чистого и из всех птиц чистых. «И обонял Господь приятное благоухание, и сказал Господь в сердце Своем: не буду больше проклинать землю за человека, потому что помышление сердца человеческого — зло от юности его; и не буду больше поражать всего живущего, как Я сделал» (8.21). После этого Бог благословил Ноя и сынов его, сказав им: «плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю. Да страшатся и да трепещут вас все звери земные, и все птицы небесные, всё, что движется на земле, и

все рыбы морские; в ваши руки отданы они». Все движущееся было дано людям в пищу, как и зелень травная, но было запрещено есть плоть с душой ее и с кровью ее. Также был наложен запрет на пролитие человеческой крови (со ссылкой на то, что человек создан по образу Божию). Было подчеркнуто, что завет ставится со спасшимися от П. и с их потомством, и что другого П. больше не будет. Как знамение завета, восстанавливающего бого-человеческий диалог, была поставлена радуга, которая и в будущем всегда будет напоминать Господу о людях и о завете с ними. Таким образом в древнееврейской религиозной концепции мотив П. используется для развития темы нового этапа в отношениях Бога и человека. Теперь уже не только П. имеет свою причину, но (что важнее) он сам повод и причина для начала нового акта в драме бого-человеческого общения.

Есть основания думать, что семитский вариант сказания о П. оказал влияние на древнегреческую разработку соответствующего мифа о Девкалионе и Пирре. Сын Прометея и дочь Эпиметея были единственными смертными, которым удалось спастись во время П., задуманного Зевсом с тем, чтобы уничтожить преступный человеческий род медного века. По совету Прометея был построен ковчег, в него были положены необходимые припасы, и в нем укрылись Девкалион и его жена. Зевс разразился страшным ливнем, который залил водой бóльшую часть Эллады. Лишь немногие люди спаслись, укрывшись на высоких горах. Девять дней и девять ночей носился ковчег по водному пространству, прежде чем причалил к Парнасу (в других вариантах — к Отрии, Афону, Этне). Ливень прекратился, и Девкалион, сойдя на сушу, принес жертву Зевсу Фиксию, покровителю беглецов. Умилостивленный Зевс посылает к Девкалиону Гермеса. Девкалион просит о возрождении человеческого рода, который и появляется снова на свете в результате предложенного Зевсом бросания камней через голову: камни, брошенные Девкалионом, становились мужчинами, камни, брошенные Пиррой, превращались в женщин (ср. народно-этимологическое сближение *λαός* ‘народ’ и *λᾶλα* ‘камень’). У Пирры рождаются дети: первым, из них был Эллин (возможно, от Зевса). У Эллина и нимфы Орсеиды в свою очередь родились Дор, Ксуф и Эол (ср.: Аполлодор I, 7, 2 и близкая версия схолиаста Гомера со ссылкой на Аполлодора; Овидий Метаморф. I, 260 и сл.; ср. также упоминание Девкалиона у

Аполлона Родосского — «Аргонавтика» III, 1085 и сл.). В отличие от ближневосточных версий древнегреческий миф акцентирует тему П. как грани, после которой начинается уже собственно эллинская цивилизация (происхождение эллинов от Эллина и начало племенного членения — Дор, Ксуф, Эол; у подножья Парнаса учреждается Дельфийский оракул и возводится храм Аполлона). Вместе с тем древнегреческая версия лишает П. черт всемирного, почти космологического явления: П. носит черты общегреческого катаклизма, при котором, однако, кое-кто смог спастись.

Мотив П., плавания на корабле по водам и обретения благодати и новой жизни так или иначе соотносится с не менее популярным на Ближнем Востоке (и за его пределами) мотивом плавания Солнца или Солнечного Бога в ладье (на лотосе, водной лилии и т. п.) по мировому Океану, окружающему землю, с тем, чтобы восстановить свои силы, израсходованные за день, и возродиться к новой жизни; характерно, что в некоторых мифах творения П. так или иначе связан с сосудом с водой, из которого возникают первый мужчина и первая женщина, становящиеся прародителями человеческого рода. При рассмотрении теории, согласно которой именно Ближний Восток был своего рода эпицентром (возможно, конечно, не единственным), из которого распространялись в разных направлениях версии мотива П., существенно помнить, что как раз на Ближнем Востоке и в смежных восточноевропейском и западноазиатском ареалах особенно распространены и другие сюжеты, так или иначе связанные с П. В частности, сюда относятся мифы, в которых говорится о том, что причиной П., обычно длящегося семь суток, может быть неосторожное (иногда — намеренное) движение огромных животных (рыбы, черепахи, лягушки, быка и т. п.), на которых покоится земля. В некоторых разработках мифологической схемы П. обнаруживаются дуалистические мотивы (иногда как трансформация противопоставления добродетельного, праведного человека, спасающегося во время П. [или выполняющих заветы Бога послепотопных людей] и неправедных, погрязших в грехе людей, уничтоженных П.) укрытия в ковчеге не только благого начала, но и отрицательного, дьявольского. Так, в одном сказочном сюжете о П. Высший Бог сообщает втайне праведному человеку о предстоящем П. и о том, как нужно подготовиться к нему. Дьявол подговаривает жену этого человека

напоить его вином, выведать тайну и передать ее ему, Дьяволу. Узнав о предстоящем П., Дьявол или мешает человеку при строительстве ковчега, или, изменив внешность, проникает в ковчег, иногда в виде мыши, прогрызающей отверстие в ковчеге. Богу приходится снова оказывать помощь человеку и вторично подвергать его очищению. В некоторых из подобных версий человек отождествляется с солнцем, его жена с луной, а Дьявол — с тьмой, затмением.

Две оригинальных версии сказания о П. известны в ареалах, примыкающих к ближневосточному эпицентру с юго-запада и юго-востока. Особенно характерна древнеегипетская версия, сохранившаяся в т. наз. «Книге Коровы» (текст на гробницах фараонов Сети I /1313—1292 гг. до н. э./ и Рамсеса III /1198—1167 гг. до н. э./) и предлагающая инвертированную схему сказания о П. — П., с помощью которого удается спасти людей. Бог Ра состарился, «и тогда люди замыслили злые дела». Не будучи в состоянии обуздать людей, Ра собирает совет богов, на котором принимается решение послать против злоумышляющих дочь Ра Око (солнечное око), воплощенное в образе богини Хатор-Сохмет, свирепой львицы («Отправь свое Око, да поразит оно для тебя замышляющих злое, ибо нет другого Ока, которое могло бы быть пред ним и воспрепятствовать ему, когда оно сходит в образе Хатор»). «И пошла богиня, и поразила людей в пустыне». Ра, узнав, что Хатор совершила порученное ей, просил ее вернуться к нему в мире, но она не послушалась отца («Осилила я людей и сладостно в моем сердце!»). Тогда снова был созван совет богов, и там было принято решение спасти людей. Для этого гонцы были направлены в Элефантину за особым красным минералом — диди. Его перемололи в порошок, смешали с ячменным пивом и эту красную жидкость вылили на поля. («И тогда поля четырех сторон наполнились влагой по желанию величества этого бога», сказавшего еще раньше: «О, как прекрасно это, и я спасу этим людей!»). Утром богиня Хатор нашла все затопленным (образ П. в сниженном варианте) красной жидкостью, которую она приняла за кровь людей. «И тогда она стала пить, и сладостно было ее сердце. И пошла она пьяная, и не узнала людей». Так были спасены люди, и Ра в честь этого спасения учредил праздник, во время которого его дочери должны приносить сосуды с пивом, а сам он удалялся на небо, оставляя на земле вместо себя своего внука, змеиноголового бога

земли Геба. В данном случае можно говорить о коренной переработке более старой схемы мифа о П., при которой само первоначальное ядро оказалось сильно трансформированным (неслучайно, нередко высказывается мнение об отсутствии в древнеегипетской традиции следов версий о П.).

Другая характерная версия мифа о П. сохранилась в древнеиндийской традиции (Шат.-Бр. I, 8, 1), где ядро сюжета (П.) хорошо сохраняется, но вводится в схему, несомненно, связанную с мотивами мифопоэтических представлений доарийского населения Индии (аналогичные мотивы хорошо известны в Юго-Восточной Азии; ср., напр., тему рыбы). Во время утреннего омовения первочеловек Ману обнаружил в воде рыбу, которая попросила Ману вырастить ее, за что она обещала в будущем спасти его от П. Она же объяснила Ману, как ее вырастить. Ману внял просьбе. Сначала он поместил рыбу в кувшин с водой; когда она выросла и кувшин стал ей тесен, Ману пустил ее в яму, наполненную водой. Когда и яма стала для нее мала, Ману выпустил рыбу в море, где она приобрела огромные размеры. Однажды рыба предупредила своего благодетеля о предстоящем П., велела снарядить корабль и ждать ее. Когда П. начался, Ману взошел на корабль, привязал веревку корабля к рогу рыбы, которая и привела корабль к Северной горе. Здесь она посоветовала Ману привязать корабль к дереву и по мере спадания воды сходить все ниже и ниже. Так постепенно Ману спустился с горы (склон ее называется с тех пор «Манораватсарпана» букв. — ‘Схождение Ману’), но на земле всё живое было уничтожено. Ману стал жить в одиночестве, предаваясь покаянию и вознося хвалы богам. Мысль о потомстве не покидала его. Однажды он замешал на воде топленое масло, кислое молоко, творог и принес жертву. Через год из этой жертвы восстала девица, которая объявила Ману, что она его дочь и что он должен ею пользоваться при жертвоприношении (в этом случае у Ману будет потомство и обилие скота). От этой девицы у Ману появились дети, давшие начало человеческому роду («род Ману»). Тот, кто жаждет продолжения рода, должен совершать особый обряд «Ида», ибо таково имя дочери Ману (см. *Ида*, *Ила*). В некоторых вариантах рыба, спасающая Ману, трактуется как воплощение Вишну; место к которому пристал корабль Ману, иногда носит название Наубандха, на горе Химават. Считается, что

в конце каждого из четырех мировых периодов (*юга*) П. полностью уничтожает мир. Концепция уничтожения мира через воду и огонь, холод, снег существовала и в Иране. Но, хотя в подобных эсхатологических версиях П. может выступать как орудие разрушения и уничтожения мира, они, строго говоря, образуют уже иной мифологический сюжет, воплощениями которого можно считать миф о гибели Атлантиды (независимо от реальных геологических катастроф, напр., в бассейне Эгейского моря; ср. попытку связать этот миф с катастрофой на острове Санторин за полторы тысячи лет до нашей эры); возможные воплощения неоднократных реальных прорывов Понта (Черного моря) в Средиземное море через Пропонтиду в мифы народов Балкан и Малой Азии (в частности, само имя Виза́нтия — Β*υζάντιον* как «города бездны», обязанного своим возникновением грандиозному катаклизму, о котором, в частности, еще помнили античные авторы, ср. Strabo I, 3, 4 — I, 3, 6: со ссылкой на Стратона); полинезийские версии о П. (огонь и вода, отпрыски перворoдного осьминога, вступают в борьбу, побеждает вода, которая и заливает мир, позже восстановленный благодаря Тангалоа, ср. также П., устроенный Руахаку; П., связанный с Tawhiki и слезами его матери) и т. п.

В индийской традиции известны и более частные сюжеты, связанные с П. Так, в кришнаитском цикле известен рассказ о конфликте между Кришной, советовавшим пастухам перестать чтить Индру, и Индрой, обрушившим на землю ливень с тем, чтобы П. смыл с лица земли пастухов и их стада. Кришна, чтобы спасти пастухов и стада, поднял гору Говардхану и удерживал ее на кончике пальца семь дней и семь ночей, пока Индра не признал своего поражения и не прекратил П.

В китайской традиции рассказ о П., о наводнении относится к наиболее ранним и распространенннным сюжетам (ср. версии, относящиеся к самому началу династии Чжоу и засвидетельствованные в таких произведениях, как «Шу цзин» и «Ши цзин»). Эвгемеризированная версия первых глав «Шу цзина» сообщает о страшном наводнении и сопутствующих ему разрушениях: вода поднялась до небес, люди пришли в отчаяние. Тогда Гунь (соответствующий иероглиф содержит элемент, обозначающий ‘рыба’, ср. индийскую версию П.) и Юй обращаются к Ди, т. е. Повелителю (видимо, име-

ется в виду Шан-ди, хотя комментаторы обычно видят в Ди мудрого правителя Яо), а он в свою очередь поручает Гуню управиться с П. Девять лет Гунь пытался запрудить потоки воды, но потерпел неудачу и был казнен на Горе Перьев (Юйшань). Борьбу с П. поручили сыну Гуня Юю. Тот не стал строить запруды, а, напротив, прорыл каналы и отвел воды в море. Земля стала пригодной для жизни. За это Юй получил трон и стал основателем первой наследственной династии Ся, что по традиции относится к 2205 г. до н. э. На основании разрозненных фрагментов в литературе ханьского и чжоуского периодов восстанавливается и более мифологизированная версия П. Согласно ей, Гунь пытался сдержать П. с помощью *си жан*, особой «вздувающейся почвы», имеющей свойство увеличиваться в размерах и украденной им у Повелителя. Но плотина, построенная из этой земли, не смогла сдержать вод. Гунь был казнен на Горе Перьев, находившейся на крайнем севере. Через три года некто вскрыл мечом пролежавшее в сохранности тело Гуня, и из его живота (в другой версии из камня, в который, видимо, превратился труп Гуня) вышел Юй. Гунь же после этого превратился в животное (во всяком случае в разных источниках его называют черной рыбой, желтым драконом, желтым медведем, трехногой черепахой) и нырнул в Омут Перьев (Юйюань); впрочем, есть неясные сведения о том, что Гунь достиг Запада и получил от некоей шаманки новую жизнь. «Сошедший с высоты» Юй продолжает дело отца. Ему помогает в этом крылатый дракон, который своим хвостом отмечает места, в которых нужно прорыть каналы для укрощения П. Юй работал с крайним напряжением восемь или десять лет, стер ногти на пальцах рук, стал хромать и т. п. Но ему все-таки удалось отвести воды, изгнать из болотистых низин змей и драконов и сделать землю годной для обработки. В историческом сочинении «Цзо чжуань» под 541 г. до н. э. одно знатное лицо восклицает: «Если бы не было Юя, мы бы, верно, стали рыбами!» В китайской версии П. существенны два обстоятельства: отсутствие мотива преступления людей как причины П. (П. выступает как естественное природное явление) и подчиненность сюжета о П. общей теме землеустрояющей деятельности (в некоторых версиях рассказа о П. говорится о приказе Юя измерить землю и о результатах этого измерения; кстати, и сам Юй совершает беспрерывные путешествия, воюет, укрощает разбойников, добива-

ется покорности десяти тысяч стран, созывает на горе великий совет и т. п.). С сюжетом П. связаны и отдельные мотивы, существенные для восстановления некоторых утраченных элементов сюжета. Так, напр., прорывая проход для воды сквозь горы, Юй был превращен по неясным причинам в медведя; его беременная жена, обратившаяся при этом в бегство, превратилась в камень, который дал трещину. Из нее вышел на свет сын Юя Ци (его имя значит ‘открывать’). Обычно полагают (ср. А. Масперо, В. Эберхард и др.), что миф о П. и Гуне и Юе имел два центра, из которых он распространился по Китаю, но помещают эти центры в разных местах (в Северном Китае по течению Желтой реки или же дальше на юг, по оси от восточной Сычуани до моря).

Особое развитие мифопоэтическая тема И. получила в Новом Свете: и североамериканский, и центральноамериканский, и южноамериканский регионы знают многочисленные версии П. Причины П. различны (напр., от слез покинутого мужа или ревнивого возлюбленного, от воды, вытекшей из чрева пораженного героем чудовища, и т. п.), как различны способы спасения от П. (среди них особенно популярны такие, как влезание на небо — непосредственно или с помощью быстро растущего до неба дерева). Несомненно, что американские версии П. имеют независимое происхождение и не могут быть объяснены как результат знакомства с известной историей о библейском Ное (хотя в некоторых поздних версиях отдельные частные и притом вторичные следы влияния могут быть обнаружены с достаточной надежностью). Чаще всего П. в этих традициях связан с временем вскоре после творения мира и с персонажем-первопредком ныне существующего племени. Очень существенно, что уже старые тексты сохраняют миф о П. или ссылаются не него. Характерный пример — версия П., дошедшая до нас в одном из немногих уцелевших памятников доколумбовой Америки «Пополь-Вух», книге, написанной на языке киче и отражающей мифологические представления индейцев майя в Центральной Америке (Гватемала). После того как кончилась неудачей попытка создать людей из глины, боги сотворили деревянных людей. Но те не имели ни души, ни разума, не помнили о своих божественных творцах, бесцельно блуждали по земле, и боги решили уничтожить этих людей. Великий потоп был устроен Сердцем небес. Сверху лилась гу-

стая смола, Шекотковач вырывал людям глаза, а Камалоц отрывал им головы. Коцбалам пожирал плоть людей, а Тукумбалам ломал кости, крушил жилы. «Это (было сделано), чтобы наказать их, потому что их мысли не достигали до лица их матери, до лица их отца, Сердца небес, что зовется Хураканом [ср. русск. *урага́н*. — *В. Т.*]. И по этой причине лик земли потемнел, и начал падать черный дождь; ливень днем и ливень ночью». Тогда сошлись все животные — большие и малые, деревья и скалы, все вещи, утварь и стали бить деревянных людей, упрекая их: «Вы сделали нам много дурного, вы ели нас, а теперь мы убьем вас», — сказали собаки и домашняя птица; — «Вы мучили нас каждый день; каждый день, ночью и на заре, все время наши лица терлись (друг о друга)… Но теперь вы, люди, наконец-то почувствуете нашу силу. Мы измелем вас и разорвем вашу плоть на кусочки», — сказали им зернотерки; — «Почему вы не хотели давать нам ничего есть? Вы едва замечали нас, но вы нас преследовали и выбрасывали нас. У вас всегда была палка, готовая ударить нас…», — сказали собаки; — «Страдания и боль причинили вы нам. Наши рты почернели от сажи; вы постоянно ставили нас на огонь и жгли нас, как будто бы мы не испытывали никаких мучений…», — сказали сковородки и горшки. Спасаясь от преследователей, люди карабкались на деревья, на крыши домов, но те их сбрасывали наземь; даже пещеры закрыли для них свои лица. Так погибли деревянные люди, от которых остались только жалкие потомки — лесные обезьяны. — По сравнению с версиями П., известными в традициях Старого Света, миф о П. из «Пополь-Вух», во-первых, представляет сам мотив П. как периферийный и, во-вторых, не акцентирует вину людей (деревянные люди плохи, но не сами по себе, а как неудачный замысел их божественных творцов). Францисканский монах XVI в. Диего де Ланда в своем «Сообщении о делах в Юкатане» свидетельствует, что индейцы майя почитали четырех братьев-Бакабов, которые были размещены Богом по четырем углам мира для поддерживания неба. Бакабам удалось спастись, когда мир был разрушен П. (характерно, что сами Бакабы были богами дождя и ветра); майя полагали, что мир не раз подвергался П. (или пожару, землетрясению). В книге «Чилам-Балам» есть предсказание о заключительной гибели мира, которая будет вызвана Бакабами, долженствующими наслать ливни и обрушить небеса на

землю. Близкие сведения содержатся и у Б. Лас Касаса в его «Истории Индий». В мифологии древних инков П. вызывается высшим божеством Виракочей (Viracocha), который был недоволен первыми людьми и замышлял их уничтожить. Сходным образом бог Чибчачум (Chibchachum) затопил долину Боготы, чтобы покарать индейцев чибча (Chibcha) за нанесенные ими обиды. Индейцы Yaghan из Тьерра дель Фуэго[1] считали, что П. был послан Луной как месть за ее оскорбление людьми, когда они узнали тайну инициационных ритуалов. Некоторые индейские племена Эквадора связывали П. с убийством фантастического удава. Индейцы бороро объясняли П. действием особого водяного духа, который получил рану. В Гайяне считается, что П. вызывается падением дерева жизни. Сходную причину П. (рубка больших деревьев «небесными людьми») выдвигают индейцы кашинава (Cashinawa). Иногда за П. ответственны существа подземного мира. Для арауканцев П. — результат соперничества и поединка двух чудовищных змей, которые заставляют вздыматься воды, демонстрируя свою силу. Индейцы караджа (Caraja) объясняют происхождение П. тем, что некий таинственный человек подземного мира разбивает тыкву, наполненную водой. Индейцы ипурина (Ipurina), напротив, объясняют П. тем, что огромный котел на солнце оказался переполненным водой. В ряде случаев П. вызывается нарушением табу (в частности, менструального, как у индейцев тоба /Toba/). В индейских традициях Южной Америки особую роль в сюжете о П. играют Анды, самая высокая точка материка, на которой находят спасение от П. избранные герои (у инков, гуанка /Guanca/ и аймара /Aymara/, напротив, герой спасается в запечатанной пещере, откуда позже выходит наружу). Следует, однако, подчеркнуть, что мотив ковчега в южноамериканских версиях сказаний о П. довольно редок. Иногда его объясняют заимствованием из Библии, хотя в некоторых традициях он кажется исконным и/или самостоятельным (индейцы Карибских островов, макуши /Macushi/, ягуа /Yagua/, апинайе /Apinayé/ и др.). У некоторых индейцев (гуараю, хиригуано /Chiriguano/ и др.) распространен мотив спасения во время П. маленьких мальчиков и девочек, укрывшихся в тыкве. Иногда общий сюжет П. получает мотивное усложнение:

---

[1] С Огненной Земли. — *Ред.*

у индейцев Caingang к спасшимся от П., но истощенным от голода персонажам прилетает водная птица с корзиной земли; иногда после П. земля воссоздается водными птицами (в частности, утками). Отмечавшийся выше в древнегреческом мифе о Девкалионе мотив заселения послепотопной земли с помощью бросания камней обнаруживается у индейцев макуши, таманак (Tamanak) и др. Контаминацией уже упоминавшихся мотивов является миф о П. у индейцев тайно (Taino): из-за четырех мифологических героев-братьев, разбивших магическую тыкву, массы воды заполняют землю. Кое-где тема П. включается в миф, где реализуется противопоставление огня и воды. Так, у ряда индейских племен Бразилии главный бог насылает огонь с целью уничтожения мира и его нечестивых обитателей, но волшебник, чтобы потушить пламя, вызывает слишком обильные дожди, которые затопляют землю. В других случаях (напр., в Мексике) отмечены сюжеты об анти-П.: солнце впитывает в себя всю земную влагу и выпускает ее не в виде дождя, а в виде пара; вся жизнь на земле погибает, кроме одной человеческой пары, предупрежденной заранее Богом и потому спасшейся. Оригинальный миф о П. бытует у американских индейцев северо-западного побережья Тихого океана: Великий Дух, живший на снежной вершине горы Рейнир, разгневался на людей и зверей и решил их уничтожить, дав возможность спастись только семье одного праведного человека и добрым зверям; он велел этому человеку выстрелить стрелой в тучу, затем второй стрелой выстрелить так, чтобы попасть в оперение первой и т. п., пока не образуется длинная цепь стрел; когда это было сделано, Великий Дух приказал человеку, его семье и добрым зверям лезть на небо, что они успешно и сделали; когда же полезли на небо дурные люди и злые звери, первая стрела была выдернута из тучи, и вся цепь распалась, неугодные Великому Духу существа снова оказались на земле; начался ливень, и вода затопила всю землю, уничтожив все живое; П. был тогда прекращен; вода пошла на убыль, сошла с земли; после того как земля высохла, добрый человек со своей семьей и зверями спустился с горы на землю и стал благоденствовать.

Сказочный фольклор разных традиций широко отражает тему П. Наиболее типичные мотивы — ковчег, спасение пар различных животных, выпускание птицы, причаливание к горе, проникновение на

корабль нечистой силы (в виде мыши и т. п.), жена Ноя и дьявол и т. п. (ср. A 1021, A 1021.1, A 1021.2, A 1022, A 1811.2, A 2031.2, A 2145.2, A 2234.4; C 12.5.1, G 303.23.1). Символически П. обозначает гибель человеческого рода в наказание за грехи, насылаемую Богом, или же смерть и воскресение, очищение (переносно — внезапное, неотвратимое бедствие); суд, возмездие; освобождение через разрушение; знак божьего гнева, недовольства; испытание водой и т. д. Очень диагностично появление в сюжете о П. мотива первой человеческой пары или супругов, становящихся в послепотопной жизни прародителями человечества, иногда родоначальниками этнической и культурной традиции. Тем самым мифопоэтическая тема П. становится важнейшим соединительным звеном между природой и культурой, космологией и квази-историей, естественным правом и моралью, опирающейся на божественные установления (завет между Богом и людьми).

## ЛИТЕРАТУРА

*С. Н. Крамер.* История начинается в Шумере. М., 1965: 175—180.
Эпос о Гильгамеше («О все видавшем») / Пер. с аккадского И. М. Дьяконова. М.—Л., 1966.
*В. К. Афанасьева.* Гильгамеш и Энкиду. М., 1979: 115.
Пополь-Вух. Родословная владык Тотоникапана / Пер. с языка киче; Изд. подгот. Р. В. Кинжалов. М.—Л., 1959.
*М. Э. Матье.* Древнеегипетские мифы. М.—Л., 1956: 86—89, 142.
Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973: 399—400.
*Н. Ф. Жиров.* Атлантида. М., 1964.
*Л. Зайдлер.* Атлантида. М., 1966.
*И. А. Резанов.* Атлантида. М., 1975.
*Д. Бодде.* Мифы Древнего Китая // Мифологии Древнего мира. М., 1977: 394—398.
*S. N. Kramer.* The Epic of Gilgamesh and its Sumerian Sources // Journal of American Oriental Society. Vol. 64. 1944: 7 ff.
*Idem*. Sumerian Mythology. N. Y., 1961.
*P. Carelli* (ed.). Gilgameš et sa légende. Études recuillies à l’occasion de la VII Rencontre Assyriologique. P., 1960.
*Ph. Negris.* L’Atlantide. P., 1920.
*W. Brandenstein.* Atlantis, Grösse und Untergang eines geheimnisvollen Inselreich. Wien, 1951.
*L. Pomerance.* The Final Collapse of Santorini. Göteborg, 1970.

*S. Marinatos*. Excavations at Thera. I—IV. Athens, 1968—1971.
Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend. 1. Chicago, 1949: 305—306.
*G. Jobes*. Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. 1. N. Y., 1962: 428—429, 584.

**ПОЭТ** — в мифопоэтической традиции персонифицированный образ сверхобычного ви́дения, обожествленной памяти всего коллектива; демиург в слове и в ритме, создатель текстов данной традиции и, следовательно, в значительной степени самой этой традиции, творец поэзии. Один из наиболее существенных аспектов внутренней структуры поэзии состоит в том, что она может рассматриваться как особым образом организованный язык, как то, что укоренено в языке и определяется им в гораздо более глубокой степени, чем это предполагается распространенной теорией о языке как строительном материале поэзии. Поэзия неотделима от языка, — и практически неизвестны человеческие коллективы, в которых поэзия отсутствовала бы, — как неотделима от языка его поэтическая функция. Она неизбежно возникает в языке, как только имеется установка на сообщение (*message* в теоретико-информационном смысле) ради него самого, и проявляется эта функция в проецировании принципа эквивалентности с оси селекции на ось комбинации, т. е. в выборе определенных членов парадигмы и комбинировании их в данную синтагму как элемент уже собственно текста. Понимание внутренней укорененности поэзии в языке и самой поэзии как своего рода языка неоднократно свидетельствуется и самими поэтами, и авторами старых поэтик (напр., древнеиндийских или среднеирландских), которые стали возникать, в частности, и потому, что постепенно утрачивалось понимание ритуальных и лингвистических истоков поэзии, и, наконец, отдельными школами в современной науке о поэтике и поэзии. Когда в знаменитом индийском трактате по поэтике Бхамахи (VII в. н. э.?) поэзия определяется как «звук и смысл в соединении», то это определение в качестве основных элементов поэзии называет две неразрывно связанные части языка — звук и передаваемый им смысл, или — в современной терминологии — план выражения и план содержания. Из такого определения поэзии имплицитно следует, что П. — это тот, кто соединяет (или знает, как

это делать) звук и смысл таким образом, что в результате возникает поэзия.

Из тезиса «поэзия — это язык», видимо, следует заключение, что элементы языка могут так или иначе пониматься и как элементы поэзии. В самом деле, поэтическая техника, основанная на подчеркивании звуковых тем (аллитерация, ассонанс, анаграмма и т. п.), морфологических элементов (грамматический параллелизм, стилистика форм), синтаксических конструкций (синтаксический параллелизм и т. п.), игры слов (синонимия, антонимия, омонимия и др.), не может не быть в зависимости от чисто лингвистических операций. Вместе с тем сами языковые элементы оказываются потенциальным «поэтическим» материалом именно в силу того, что в практической речи языковые элементы, как правило, не актуализируются, не выступают в дополнительных функциях, не предполагают обращения на самих себя (и, следовательно, лишены метаязыковых потенций). Здесь уместно напомнить, что для авторов древнеиндийских поэтик несомненна их внутренняя зависимость от грамматики как некоей основы наук вообще и поэтики в частности. Обращение в данном случае к опыту древнеиндийской традиции оправдано не только тем, что речь идет о великой поэтической традиции, но и тем, что древнеиндийская грамматика, возникшая из ранних ведологических спекуляций, имевших целью выработку средств для «сохранения» текста Вед, блестяще выполнила свою задачу, сохранив, несмотря на весьма длительное отсутствие письменной традиции, текст Вед с беспрецедентной полнотой и точностью в течение тысячелетий. Грамматика возникла в Древней Индии как особый уровень интерпретации, надстроенный над ведийскими текстами и служащий основой для других уровней, из которых позже развились самостоятельные отрасли знания (неслучайно, что грамматика определялась как «знание знаний», или «Веда Вед»). Поскольку грамматика ориентирована на Веды, т. е. священные религиозные мифопоэтические тексты, она не может не отражать (хотя бы опосредствованно и в общем виде) той мифоритуальной реальности, которая описывается в Ведах. Ядром этой реальности, мифом в действии, является, конечно, сам ритуал, обряд, дающий операционное описание соответствующей мифологической системы или указывающий, как дискретный образ может быть трансформи-

рован в непрерывный. В этом контексте правдоподобно предположить, что древнеиндийский «грамматик» ведийского периода был одним из жрецов, контролировавших правильность (адекватность) речевой части ритуала. В таком случае получает свое объяснение поразительное сходство операций, совершаемых грамматиком, с тем, что делает жрец, он расчленяет, разъединяет первоначальное единство (т. е. текст, ср. жертву), устанавливает природу разъятых частей через установление системы отождествлений (в частности, с элементами макро- и микрокосма; отзвуки этой традиции <обнаруживаются> в многочисленных отождествлениях языковых элементов, ср.: согласные — ночи, гласные — дни; или согласные — тело, гласные — душа, фрикативные — дыхание; или: фрикативные — дыхание, взрывные — кости, гласные — мозг и т. п. «Айтарея-Араньяка» II, 2,1; 2,5; III, 1,5; 2,2 и др.), синтезирует новое единство, уже артикулированное, осознанное и выраженное в слове. В этих своих действиях жрец-грамматик, по сути дела, уже выступает и как поэт, который знает всю Вселенную в пространстве и во времени, весь ее предметный состав, умеет всё назвать своим словом и воссоздать в слове всю Вселенную — мир в его поэтическом, текстовом воплощении, параллельный внетекстовому миру, созданному демиургом — Богом, первым культурном героем и т. п. Когда это творение воспроизводится в ежегодном основном ритуале-празднике, то ведущей фигурой, трансформацией первоначального божественного демиурга выступает царь в архаичной роли первосвященника (иногда два священных царя-жреца с частичным разделением функций). Но для того, чтобы из распавшихся в хаосе элементов старой Вселенной *здесь* и *сейчас* создать новую Вселенную в согласии с первым образцом, прецедентом, нужно обладать даром проникать памятью в прошлое, во времена творения (temps d’origine). И этим даром обладает именно П. С ним связана функция памяти, ви́дения того, что недоступно другим членам коллектива — и в прошлом, и в настоящем, и в будущем (о жреце Калханте /Калхасе/ говорится, что он ведал всё, что было, есть и будет. «Илиада» I, 70; ср.: *...дар мне божественных песен вдохнули, | Чтоб воспевал я в тех песнях, что было и что еще будет*, — говорит Гесиод в «Теогонии» 32 и — несколько позже: *С Муз песнопенье свое начинаем... | Все излагая подробно,*

*что было, что есть и что будет*. Там же, 38; вёльва в своем прорицании рассказывает о «прошлом всех сущих, о древнем, что помню» /«Старшая Эдда». Прорицание вёльвы I/ и кончает картиной будущего, которую она видит; неслучайно, что и вещий Боян «помняшеть ... първыхъ временъ усобицѣ»). Это сверхви́дение и есть мудрость: поэтому мудры и Калхант, и вёльва, и Боян, и уже со времен Пиндара начинает складываться представление о поэзии как о мудрости (*σοφία*), ср. позже сложившееся учение о софийном слове, о Слове как первоначале («В начале было Слово...» Ин 1.1) и источнике всего, о Слове как Боге. Поэт как носитель обожествленной памяти выступает хранителем традиций всего коллектива. Нести память, сохранять ее в нетленности нелегко (ей противостоит темная сила Забвения, воплощенная в мертвой воде загробного мира; вкушение этой воды приводит к беспамятству, отождествляемому со смертью). Память греки называли *ἀθάνατος πηγή* «источник бессмертия». Следовательно, память и забвение относятся друг к другу как жизнь, бессмертие к смерти (ср. *Мнемосина* : *Лета*). И П. несет в себе для людей не только память, но и жизнь, бессмертие (о его связи со смертью, с загробном миром см. ниже). Память, носителем которой является П., воплощена в созданных им поэтических текстах, связанных с событиями, имевшими место при акте творения. При этом сама последовательность событий (при общей циклической схеме времени) отражается во временно́й структуре повествования. Но и сам текст, создаваемый П. и рассчитанный на воспроизведение и передачу во времени, строится с учетом возможностей человеческой памяти (труды М. Пэрри, А. Б. Лорда и других исследователей старых эпосов и современной устной эпической традиции с исключительной рельефностью продемонстрировали роль ограниченного набора стандартных, но варьирующихся формул на всех уровнях поэтического текста; эти формулы, с одной стороны, обеспечивают максимальную экономию в организации текста, а с другой, отвечают мнемоническим требованиям). Интересно, что проблема памяти для П. и передатчиков таких текстов была вполне осознанной и решалась чисто операционными средствами (ср. далее о поэтической технике в связи с мнемоникой). Ср. характерное начало геродотовской «Истории»: «Нижеследующие сведения ... сообщаются для того, чтобы от

времени не изгладились из нашей памяти деяния людей…» (I, 1); впрочем, и многие другие архаичные тексты, воплощающие данную традицию, начинаются с подобного же мотива или с обращения к тем силам, которые обеспечивают, поддерживают и укрепляют память. Таковы в древнегреческой традиции обращения к Музам и к Мнемосине. При этом существенно, что уже для Гесиода Музы — дочери громовержца Зевса и олицетворяющей память титаниды Мнемосины; в других случаях родителями Муз называют Урана и Гею, т. е. Небо и Землю (в этих вариантах Музы оказываются сестрами Мнемосины; неслучайно, что в некоторых вариантах появляется Муза Мнема (Μνήμη), т. е. ‘Память’; словом того же корня — Μνεῖαι — обозначаются Музы у Плутарха — Qu. conviv. IX, 14, 743a). Важно, что во всех этих случаях отец связывается с верхом, а мать с низом. В связи с Мнемосиной это обстоятельство приобретает тем большее значение, что и сама память как знание о прошлом, давно уже ставшем добычей смерти, небытия, неизбежно связывалась с нисхождением в Аид. Если П. соотнесен с Мнемосиной через память как непременное условие поэтического творчества, как исходную возможность для него, то П. соотнесен и с Музами, которые определяют уже более специальные, глубинные и интенсивные свойства П. и его творчества. При рассмотрении вопроса о функциях Муз выясняется, что они как богини пения и поэзии предшествуют тому более позднему состоянию, когда они были связаны с различными искусствами и науками. Связь Муз с поэзией и П. надежно свидетельствуется уже эпической традицией. Музы даруют П. его способности, и они же лишают его поэтического дара («Илиада» II, 594—600; «Одиссея» VIII, 63—64); по милости Муз и Аполлона становятся поэтами («Теогония» 94—95); к Музам обращаются с просьбой о вдохновении как высшем даре для П. Дух этой связи П. с Музами — покровительницами поэзии, ее тайный нерв вскрывает Платон, вкладывающий в уста Сократу фразу о том, что «величайшие для нас блага возникают от неистовства» (*διὰ μανίας*), «Федр» 244a, с существенным дополнением — «правда, когда оно уделяется нам как Божий дар». Точнее и подробнее и, главное, применительно к поэтическому творчеству говорится об этом несколько позже (245a): «Третий вид одержимости (*κατοκωχή*) и неистовства (*μανία*) —

от Муз, он охватывает нежную и непорочную душу, пробуждает ее, заставляет выражать вакхический восторг в песнопениях и других видах творчества ... Кто же без неистовства, посланного Музами, подходит к порогу творчества в уверенности, что он благодаря одному лишь искусству станет изрядным поэтом, тот еще далек от совершенства: творения здравомыслящих затмятся творениями неистовых» (можно напомнить, что и Аристотель определяет поэзию как «область одаренности или вдохновения»). Эта одержимость и неистовство (ср. о П. — *μουσο-μανής*, т. е. ‘одержимый Музами’; но Платон говорит и о божественной силе — *θεῖα δύναμις*, посредством которой совершается поэтическое творчество /«Ион» 533e/, о прикосновении Эрота, превращающем обычного человека в П. /«Пир»/ и т. д.), эта прикосновенность к иррациональному, к *тому* царству, к смерти и определяет прежде всего П. в представлениях древних греков. Именно здесь отчетливее всего обнаруживается связь с мифопоэтической концепцией поэта как того, кто нисходил в царство смерти, независимо от того, идет ли речь о реальном пребывании там, оформленном в особый мотив (ср. *Орфей*, Данте и Вергилий и др.), или о нисхождении духа. Существенно, что пребывание в преисподней при жизни само по себе возвышает героя до ранга П. Поэтому с определенной точки зрения П. являются и Гильгамеш, и Геракл, и Гессер. Опаленность пламенем иного мира — необходимое условие становления П. (*Как Данту, подземное пламя | Должно тебе щеки обжечь,* — по слову поэта, обращенного к поэту). П., как сказочный герой, посредник между тем царством и этим (локально) и между прошлым и настоящим (темпорально). В этом смысле П. подобен шаману и, как и последний, несет на себе печать иного царства. И поэзия как посредница между небом и землей также обнаруживает эту связь с прошлым и смертью (ср. т. наз. «сатурнический» стих — *Sāturnia numerus*, особенно богатый анаграммами, о которых см. ниже, при празднике Сатурналий, отмечавшихся 17 декабря, при *Sāturnia regna* как обозначение царства смерти; тем самым и П. как бы оказывается под покровительством /или в некоторой связи/ Сатурна; в известном смысле П. — его дитя при том, что Сатурн-Кронос, отец семерых детей, пожирал их, как и его сын, будущий Громовержец, который поразил своих семерых детей). Эти особенности П. в полной мере объясняют некоторые

особенности творчества П. в архаичных традициях, известные порознь и ранее, но привлекшие особое внимание в свете недавно ставших доступными записей Ф. де Соссюра об анаграммах. Швейцарский ученый настаивал «на том, что поэт отдавался (и это было его обычным занятием) фонетическому анализу слов, что именно эта наука произносимой формы слов с самых древних индоевропейских времен обеспечила превосходство и особые достоинства индийских *kavi*, латинских *vātes* и т. д.». Расчленяя слово, стих на звуковые сегменты, он выбирал те из них, которые в сумме (но не обязательно в том же порядке) составляют имя божества (обычно того, кому посвящен текст или с кем он соотнесен), как бы разбрасывал эти звуки по стиху, после чего собирал их в анаграмматический комплекс, тайно указывавший на зашифрованный теоним. Эта укрытость смыслового ядра текста в самом тексте и необходимость нахождения его и эксплицирования объясняет три важных принципа поэзии и творчества поэта.

Во-первых, сама задача П. есть творчество, творение, делание (как и у демиурга), и орудие этого творчества Речь, Слово есть особая творческая сила, с помощью которой происходит двойное творение: создается мир в слове и происходит пресуществление обычного текста в поэтический. И в этом творении язык, слово образуют то средостение, которое соединяет божественное и небесное с человеческим и земным. Архаичная мифопоэтическая формула Мысль — Слово — Дело наиболее точно описывает эту ситуацию (уместно подчеркнуть, что делом П. является слово; П. Валери писал в связи с этой темой: «Ритор и софист — соль земли. Все прочие — идолопоклонники: они принимают слова за вещи и фразы за действия. Зато первые видят все это в совокупности: царство возможного — в них»). Слово, прежде всего поэтическое, воплощает мысль людей, которая сама по себе принадлежит к миру богов (божественнее слово → человеческая мысль), но оно должно быть оформлено П. по вполне известной технологии. И здесь неслучайно появление вполне «ремесленной» терминологии. Слово (стих, текст и т. п.) делается, вытесывается, выковывается, ткется, прядется, сплетается и т. п. Соответственно и П. выступает как делатель, плотник, кузнец, ткач и т. п. «Делание» объединяет П. с жрецом (ср. юкагирск. *алма* или *волмэн* ‘шаман’, букв. — ‘делатель’,

от глагола ‘делать’): оба они борются с хаосом и укрепляют космическую организацию, ее закон (как *риту — ṛtá* в древнеиндийской традиции), твердое, устойчивое место, на котором пребывают боги. Подобно тому, как слово связывает богов и людей, небо и землю, вдохновение и умение (ремесленный навык), творец слова, П. также выступает как посредник, как тот, кто преобразует божественное в человеческое и возводит человеческое на уровень божественного. И то и другое как раз и помогает П. создать «образ мира, в слове явленный», что также роднит деятельность П. и жреца как трансформаций первого культурного героя. И П., и жрец воспроизводят, повторяют в своем творчестве то, что некогда, «в первоначальные времена» («в первый раз»), сделал демиург. Общество насущно нуждается и в том и в другом, так как с их помощью преодолеваются энтропические тенденции, элементы хаоса изгоняются или перерабатываются, мир космизируется вновь и вновь, обеспечивая процветание, богатство, продолжение в потомстве.

Во-вторых, практическим следствием установки на «лингвистическую» позицию и двуприродности поэта как посредника, а также того, что он делает, можно считать осознание факта негомогенности языка, которым он пользуется, точнее, наличие по меньшей мере больше чем одного языка, что приводит к оппозиции поэтический язык — обычный (непоэтический) язык, которая, вообще говоря, может осознаваться и формулироваться и в несколько ином виде: сакральный — профанический, божественный — человеческий, архаичный — современный, стилистически маркированный — нейтральный, свой — чужой и т. п. Наличие такой диглоссии (или даже «полиглотизма») не только осознавалось, но и сознательно использовалось индоевропейскими жрецами-П., когда они вырабатывали т. наз. «индоевропейский поэтический язык» («indogermanische Dichtersprache»). Таково, напр., оперирование «языком богов», отмеченное в древнегреческой, древнескандинавской, хеттской и др. традициях (ср. у Гомера: *Птице подобяся звонкоголосой, виталице горной,* | *В сонме бессмертных* /*ϑεοί*, т. е. богов/ *слывущей Халкидой, у смертных* /*ἄνδϱες*, т. е. людей/ *Киминдой*. «Илиада» XIV, 290—291). Другим вариантом поэтического двуязычия является различение «ахуровского» (ср. *Ахура*) и «дэвовского» (ср. *дэвы*) словарей в «Авесте», ср., напр. ахур.

*i*- ‘идти’, но дэв. *dvar*-; ахур. $x^{v}$*ar*- ‘есть’ (‘кушать’), но дэв. *gah*-; ахур. *zan*- ‘рождать’ при дэв. *hav*- и т. п. Кое-где обнаруживается целый ряд таких различающихся языков. Так, в «Речах Альвиса» из «Старшей Эдды» земля на языке людей — *iǫrð*, на языке асов -*fold*, ванов — *vega*, ётунов — *ígrœn*, альвов — *gróandi*, богов — *aur* и т. п. Многие из этих синонимичных названий отсылают непосредственно к фонду поэтических образов, в частности, к т. наз. «кеннингам», поэтическим дескриптивным обозначениям тех или иных объектов. Особенно интересный вариант подобного «многоязычия» сохранился в кельтской поэтической традиции, где он зафиксирован в средневековом ирландском трактате по грамматике и поэтике «Auraicept na n-Éces» («Руководство ученых»). В нем идет речь о пяти разновидностях особого «избранного» языка: язык ирландцев (bérla Féne), который, вероятно, нужно понимать как обозначение обычного нейтрального языка; язык речений поэтов, «разъединенный» язык, «темный» язык, с помощью которого общаются коллеги, и т. наз. «неакцентированный» язык.

В-третьих, следствием задач, стоящих перед П., является выработка особой поэтической техники, лишь вскользь упомянутой выше. Речь идет в данном случае не столько о наличии разных языков, сколько о разных видах расчленения, разъединения, разбрасывания элементов языка как вполне осознанных операциях, совершаемых П. Выше уже говорилось о среднеирландском «разъединенном» языке (*bérla n-etarscartha*), основанном на операции рассечения и растягивания слов, практиковавшейся старыми ирландскими составителями глосс и, видимо, известной и в ранней поэтической практике. Один из наиболее важных технологических приемов деформации связан с аферезой начального или апокопой конечного согласного и называется *díchned*, собств. ‘обезглавливание’. Характерно, что этот прием — лишь один из 12 способов защиты поэзии от ошибок, от неправильных форм. Такие искусственные деформации предполагают более строгую ориентацию на код, на его проверку и сознательное восстановление, на предупреждение автоматического скольжения по тексту. Поэтому неслучайно использование сходных приемов в шифровках, тайных языках, герметических вариантах поэзии (ср., напр., старую генеалогическую традицию, до сих пор существующую кое-где в Индии,

особенно в Раджастхане и Гуджарате; в текстах этой традиции генеалогическая информация подвергается обработке с помощью техники «телескопажа» как на содержательном, так и на формальном уровнях). Составление подобных текстов — прерогатива П., поскольку именно в таких текстах коллективная память находит себе адекватную индивидуальную «поэтическую технологию». Другой характерный пример операций, совершаемых П. по отношению к поэтическому тексту, отражен в профессиональном выражении провансальских лириков *entrebrescar los motz*, использующемся для описания двух противоположных действий («связывание» /слов/, «нанизывание», «плетение» и т. п., но и деформация, т. е. «перекручивание», «переплетение», «перековка» и т. п.), имеющих одинаковые смысл и цель — увеличение поэтической силы. В зависимости от общего стиля провансальской поэзии («темный» и «ясный», соотв. — *trobar clus* и *trobar prim*) и «соединение слов», «организация их последовательности», и «деформация слов» могут рассматриваться как способы своего рода балансирования, выбираемые П. в разных ситуациях. Эти способы помогают и создать поэтический текст из непоэтического, и спасти поэтический текст от шаблонизации путем его «перековки», «разрыва», «разлома».

Вся широкая сфера анаграмматической поэзии как раннего образца мифопоэтического творчества как раз и предполагает умение со стороны П. совершать эти операции (во-первых) и особую актуальность, так сказать, энергетическую силу, заключенную именно в разъединении, расчленении исходного слова (во-вторых). Оказывается, что «поэтическое» возникает и функционирует в некоем пространстве, определяемом такими крайними состояниями (операциями), как создание и разрушение. Только в этом пространстве субстанциональные элементы в полной степени приобретают способность воплощать н е ч т о  о т л и ч н о е  о т  с е б я  и  д е л а т ь  н е ч т о  я в н ы м. Этот принцип, проведенный достаточно последовательно и широко (как, напр., в индийской традиции), предопределил структуру многих понятий индийской поэтики (ср. т. наз. *vakrokti*, букв. ‘изогнутое выражение’, как обозначение двусмысленной речи; *śleṣa*, особый вид игры слов, связанный с употреблением разных значений одного слова в заданном контексте; разного рода приемы несовпадения, противоречия, неожиданности, парадоксальности и

т. п.), в том числе таких ключевых как дхвани или спхота, предполагающих различение эмпирических данностей от общей идеи. Характерно, что древнеиндийская философия языка, имеющая непосредственное отношение к поэзии, развивает два противоположных тезиса; язык в аспекте его «развеществления», когда отрицается его субстанциональность, с одной стороны, и язык в аспекте его устойчивости, неизменности, субстанциональности, тождества самому себе, с другой стороны. Оба эти подхода предполагают умение вести анализ по двум осям — внешней (горизонтальной) и внутренней (вертикальной). Первое движение показывает, как из элементов обозначающего (звуки) складывается обозначаемое (смысл); второе движение демонстрирует соотношение обозначаемых — от явных и первичных через неявные, но выводимые из первичных, к наиболее сокровенным и максимально метафоричным. По сути дела, то же делает и П., создавая свой поэтический текст: он двигается по горизонтальной оси, и этим достигается создание текста как такового, текста вообще. Но в отмеченных точках этого пути П. переключается на более интенсивное вертикальное движение, которое, собственно, и обеспечивает поэтическому тексту присутствие в нем особого начала, особой силы — искусства как «таинственной и скрытой части содержания».

Сказанное выше о социальном статусе П. в архаичном коллективе и о его функциях в мифопоэтическую эпоху, об основных операциях при создании П. поэтического текста и вспомогательных технических приемах позволяет предположить, что первоначально П. был лишь особой ипостасью демиурга или его трансформацией и, следовательно, он может и должен быть объяснен в рамках т. наз. «основного» мифа. Наиболее существенным в этом отношении нужно считать наказание Громовержцем своих детей за какое-то преступление, совершенное ими или чаще их матерью, женой Громовержца («не-свои» дети), посредством их рассечения, расчленения, разъединения (ср. ритуальное разбивание сосуда на свадьбе, на похоронах, в частности, на могиле и т. п. вплоть до обычая разбирать кости покойного, украшать их и складывать в раку — всё с соответствующей семантикой; еще интереснее, что в ряде шаманских культур тело шамана-П. расчленяется, череп отделяется, кости раскрашиваются или украшаются, как напр.,

у юкагиров), обращения их в хтонических животных, изгнания в подземное царство (мир мертвых) и т. п. Отмеченным среди детей (сыновей) Громовержца является последний, младший сын (обычно третий, седьмой, девятый). Утратив изначальную целостность, младший сын приобщается царству смерти, но, найдя там живую воду жизни, напиток бессмертия, тот «мед поэзии», о котором говорится и в «Ригведе» и в «Эдде», он возвращается на землю в ипостаси обильной множественности, как носитель успеха, процветания и богатства. Он становится родоначальником новой культурно-исторической традиции, ее учредителем и гарантом (другой вариант, также нередко имплицирующий тему поэзии и П. как мистагога, оргиаста, корифея, — превращение младшего сына в растение, из которого изготовляется опьяняющий или галлюциногенный напиток — вино, пиво, брага, сома и т. п., ср. Диониса и др.). Суть нового состояния — в преобразовании-пресуществлении прежнего косного статического мира в мир динамической организации, где только риск, поиск, подвиг приносят успех. П. по идее и является создателем и/или фиксатором этого нового способа существования. Он — автор «основного» мифа и его герой-жертва и герой-победитель. Он субъект и объект текста (ср. заметные черты общности у преследователя и преследуемого в «основном» мифе), жертвующий (жрец) и жертвуемый (жертва), вина и ее искупление. Он — установитель имен: немую и безымянную до него Вселенную он сотворил в слове, собрав ее по частям, по элементам, которые он отождествил и выразил в звуке. Создание «всепобеждающего», вечного текста (в связи с которым и возникает вопрос о том, создан ли текст П. или П. — текстом) как раз и позволяет нарушить субъектно-объектные зависимости (поэт — его объективизированный образ в тексте, т. е. герой) и создать бесконечно усиливающее, самонастраивающееся устройство — поэтическое произведение, развивающееся вглубь при каждом конгениальном прикосновении к нему. Текст-миф перерастает П., его создавшего, и начинает жить своей самостоятельной жизнью.

Таким образом устанавливается и онтологическая связь и историческая преемственность (через серию трансформаций) П. и младшего сына Бога из «основного» мифа. Как и последний, П. связан и с Небом и с Землей (Подземным царством), с будущим и с про-

шлым, с жизнью и смертью. П. двигается между этими крайностями и осуществляет медиацию между ними. Для него всё связано, всё входит в поэтический мир, всё рифмуется в нем (т. е. имеет отклик, отзвук, соответствие, откуда — аспект симультанности элементов поэтического текста). И младший сын Бога и П. приносятся в жертву, принимают пожизненную смерть (хотя только П. делает это добровольно или в силу божественных императивов становящихся его, П., собственной необходимостью). Они пожизненно спускаются во ад, но возвращаются победителями, одолев его узы. Неслучайно, что и вне мифопоэтической традиции эта мифологема о П. исключительно устойчиво сохраняется у самых разных поэтов и нередко рассматривается как романтический шаблон. Многие П. четко осознают присутствие в поэтическом творчестве дьявольского, причастного смерти начала и стремление к самоуничтожению, к смерти: «Причина, по которой Мильтон был в узах, когда он писал об ангелах и Боге, и на свободе, когда он писал о дьяволах и аде, в том, что он был истинный поэт и принадлежал к дьявольской партии, не зная этого сам», — писал Блейк в своих «Пророческих Книгах». Еще откровеннее писал об этом Ф. Кафка: «Творчество — это сладкая чудесная награда, но за что? Этой ночью мне стало ясно… что это награда за служение дьяволу. Это нисхождение к темным силам, это высвобождение связанных в своем естественном состоянии духов, эти сомнительные объятия и все остальное, что оседает вниз и чего не видишь наверху, когда при солнечном свете пишешь свои истории. Может быть, существует и иное творчество, я знаю только это: ночью, когда страх не дает мне спать, я знаю только это. И дьявольское в нем я вижу очень ясно» (письмо к М. Броду от 5.VII.1922). Двуприродность П. подчеркивает в «Степном волке» Г. Гессе: «...к этому типу принадлежат, в частности, многие художники. Все эти люди заключают в себе две души, два существа, божественное начало и дьявольское, материнская и отцовская кровь, способность к счастью и способность к страданию смешались и перемешались в них... Так, драгоценной летучей пеной над морем страдания возникают все те произведения искусства, где один страдающий человек на час поднялся над собственной судьбой до того высоко, что его счастье сияет, как звезда, и всем, кто видит это сиянье, оно кажется чем-то вечным, кажется их собственной мечтой о

счастье...». А К. Вагинов настаивает на прикосновенности поэзии к и н о м у миру: «Здесь нельзя говорить о сродстве поэзии с опьянением, — думал он, — они ничего не поймут, если я стану говорить о необходимости заново образовать мир словом, о нисхождении во ад бессмыслицы, во ад диких и шумов и визгов, для нахождения новой мелодии мира. Они не поймут, что поэт должен быть во что бы то ни стало Орфеем и спуститься во ад, хотя бы искусственный, зачаровать его и вернуться с Эвридикой — искусством и что, как Орфей, он обречен обернуться и увидеть, как милый призрак исчезает. Неразумны те, кто думает, что без нисхождения во ад возможно искусство» («Козлиная песнь»), а Пастернак говорит об искусстве, что «оно неотступно размышляет о смерти и неотступно творит этим жизнь». Эти и подобные им свидетельства больших художников подтверждаются полностью или по частям огромным мифологическим материалом, в котором особый интерес представляют не наиболее точно соответствующие «основному» мифу сюжеты, а, пожалуй, более специализированные, частичные, нередко сильно трансформированные случаи. Помимо уже приводившегося примера связи сатурнического стиха и Сатурна, губителя своих детей и господина царства смерти, уместно ограничиться еще несколькими примерами для того, чтобы уяснить мифопоэтический образ П. и порождающий его контекст.

Весьма показательно, что ирландское обозначение П. *fili* точно восходит к тому же и.-евр. корню **u̯el-*, который обозначает одновременно и смерть, и царство мертвых, и богатство, и власть. К этому же корню восходит название Елисейских полей как загробного царства у древних греков, а также ряд имен мифологических персонажей из «основного» мифа. К ним относятся противники Громовержца Индры *Вритра* и *Вала* (**u̯el-*), которых он после убийства расчленил по суставам (Ригведа I, 187, 1), после чего эти разъятые части разбросал по разным местам (I, 32, 7), что и стало залогом последующего процветания. Другой мифологический персонаж с именем того же корня — Велес-Волос: связанные с ним мотивы отсылают не только к идее богатства-скота и смерти, царства мертвых, но и к поэтической функции, в частности, и через певца Бояна — «Велесова внука». Учитывая исключительную архаичность кельтских данных о поэтическом творчестве и само обозначение П. через корень

**u̯el-* (ирл. *fili*), приобретает значение, особенно в контексте мотива о семерых сыновьях Громовержца, семиступенчатая иерархия ирландских поэтов, увенчиваемая высшей категорией певцов — *ollam*, и аналогичная семиступенчатая структура поэтических размеров, высший из которых назывался *anamain*. Этим наиболее сакральным размером могли пользоваться только певцы высшем категории — *ollam* (ср. сходное распределение всех сыновей Громовержца по семи или девяти иерархически упорядоченным уровням подземного царства). Разные уровни в кельтской жреческо-поэтической традиции различал уже Страбон — *βάρδοι*, *οὐάτεις*, *δρυίδαι* (соответственно — ирл. *bard*, *fáith*, *druí*). Стоит заметить, что и судья в кельтской традиции должен был выступать как П. Довольно долгое время речь судьи на суде могла быть только стихотворной. Мифологический мотив расчленения, разбрасывания частей, их собирания и как бы нового рождения Бога, упомянутый в связи с ведийской версией «основного» мифа, но имеющий и другие многочисленные параллели (ср. Осириса, в частности, мотив его прорастания; Диониса-Загрея и т. п.), соотносим с подобными же операциями при сложении поэтического текста и в его уже довольно позднем письменном виде. Само обращение к растительному коду вообще очень характерно для архаичных представлений о тексте. Ср. засеянное семенами поле как образ книги (т. е. словесного текста) и дальнейшую детализацию: строка — борозда, буква — семя, писание — сеяние, чтение и разумение книги — сбор урожая. Урожай, следовательно, выступает как образ духовных результатов овладения текстом. Сама же метафора расчленения и собирания воедино реализуется не только в мифе, но и в практике древних П., обучавшихся разъятию и собиранию текста (ср. обучение детей чтению с помощью собирания из букв слов, имеющее древние корни, или разложение сложных письмен типа иероглифа, а иногда даже и буквы алфавита, на составные дифференциальные признаки, чему соответствует и обратный процесс синтеза). Интересно, что семантическая мотивировка понятия чтения часто отсылает к мотивам собирания (ср. лат. *lego* ‘собирать’, но и ‘читать’ при др.-греч. *λέγω* ‘собирать’, но и ‘говорить’, ‘высказывать’), пересчета (русск. *читать* при *с-читать*, *число* и т. п.). Отзвуки темы наказания из «основного» мифа в связи с образами поэта, певца, музыканта постоянны в древ-

негреческой мифологии. Уже покровитель поэзии и поэтов Аполлон (как, видимо, и возглавляемые им Музы) в архаичную эпоху был амбивалентно связан с функцией здоровья: он — бог-целитель, врачеватель, но он и насылатель болезней и, что в данном случае особенно важно, тот, кто наказывает соревнующегося с ним в поэтическом искусстве [ср. мотив наказания силена Марсия, с которого была содрана кожа, или царя Мидаса как неудачного судьи на музыкальном поединке Аполлона; певец и музыкант *Лин*, вступивший в состязание с Аполлоном, также был убит им (интересно, что по некоторым данным Лин — сын Аполлона); есть вариант, согласно которому Лин был убит Гераклом, своим учеником в искусстве игры на кифаре]. Характерно, что даже самоослепивший себя Эдип в трагедии Софокла на вопрос старца: *Как мог родник ты света погасить | В своих очах? Иль бог тебя подвинул?* — отвечает: *Аполлон то был, Аполлон, друзья! | Он делам моим злой исход послал*... Как и Аполлон, Музы могут наказывать певца, ослепляя его, а иногда и лишая его поэтических способностей [как, напр., фракийского певца Тамириса (Фамира; интересно, что в недошедшей до нас трагедии Софокла «Тамирис» роль ослепленного певца играл сам автор, т. е. П.); следует напомнить, что Тамирис — сын музыканта Филаммона и нимфы Аргиопы, а по некоторым версиям музы Эрато или даже Мельпомены; таким образом, и здесь есть отзвук наказания П.-сына со стороны тех, кто входит в класс родителей; не менее интересно, что в поздней версии Тамирис был низвергнут в Аид], или же, наоборот, покровительствовать поэтам (обычный случай). Тем не менее, и в этом последнем случае мотив слепоты П. неоднократно подчеркнут как указание на с в е р х з р е н и е, которое в конечном счете и делает человека поэтом: *Муза его при рождении злом и добром одарила: | Очи затмила его, даровала за то песнопенье* (Одиссея VIII, 63—64) — говорится о феакийском певце Демодоке, выступающем на пире царя Алкиноя. Слепота самого Гомера в мифопоэтических представлениях о нем, конечно, того же происхождения (вместе с тем стоит обратить внимание на значительное количество слепцов среди певцов и П. во вполне достоверных случаях). Иногда прорицатель, т. е. П. в широком смысле, наказывается другими божествами (Гера, Афина и т. д.) за неугодный ответ, за выдачу тайны богов людям, за нарушение некоего запрета и т. п.,

как в случае с *Тиресием*. Далеким вариантом такого представления о П. следует считать мотив отмеченности его некоей ущербностью, по крайней мере, в глазах окружающих. Таков Иван-дурак (Иванушка-дурачок) русской сказки, являющийся обычно младшим и особенно (отрицательно при первом взгляде) отмеченным сыном. Он ничего не делает или делает всё наоборот, неудачно, не в состоянии даже сохранить *status quo*, за что братья и собираются его наказать. Тем не менее, ему сопутствует успех, женитьба на царской дочери, получение богатства и даже царства, и в этом смысле Иван-дурак — вырожденный образ героя сказки о трех братьях (тип 301). Реконструкция позволяет заключить, что Иван-дурак воплощает магико-юридическую функцию, связанную, строго говоря, не с делом, а со с л о в о м. В самом деле, он единственный из братьев, кто г о в о р и т и не только говорит, но и предсказывает будущее и толкует то, что непонятно его братьям, хотя эти предсказания и толкования идут вразрез с ожидаемым. Иван-дурак загадывает и отгадывает загадки, т. е. делает то, чем занимается жрец в основном ритуале; иногда он рисуется именно как П. (подчеркивается его пение, игра на чудесной дудочке или гуслях-самогудах, Афанасьев № 238), он — носитель особой деформированной речи, с ним в ряде случаев связываются «бессмыслицы», «нелепицы», «небывальщины» и т. п. Интересно, что вокруг имени великого индийского П. Калидасы также образовался целый цикл мифологизированных рассказов, изобилующих мотивами неполноценности П. (так, он рубит сук дерева, на котором он сидит; отличается исключительной глупостью, не умеет говорить на санскрите и т. п.).

Во многих религиозных и мифологических традициях (не говоря уж о ритуально-культовых) мифологизированный образ П. занимает значительную роль. В некоторых же системах фактически обнаруживаются т. наз. «поэтические» подмифологии. С полным основанием это можно сказать о древнегреческой мифологии, пронизанной мотивами П., поэзии, музыки, гармонии («аполлинический» слой прежде всего). «Поэтические» мотивы так или иначе соотносятся не только с Аполлоном и Музами (важно, что все они, по существу, связаны с поэтическим творчеством во всем многообразии его проявлений в соответствии с представлениями древних греков; в этом смысле П. был, конечно, и Пифагор); но и с Гермесом,

проводником душ в царство мертвых, покровителем магии и мудрости (ср. позднейшее его отождествление с египетским Тотом, кстати, изобретшим письменность), изобретателем лиры; с Паном, играющим на изобретенной им свирели; с Дионисом, сыном Громовержца и Семелы (< Земли), опаленным небесным огнем еще при рождении, умирающим и возрождающимся богом, основным героем мистериальных оргий, в которых мифопоэтическое начало играло весьма значительную роль; с многочисленными мифологическими поэтами, певцами, прорицателями, отгадчиками — Тамирис, Лин, Мусей, Тиресий, Эдип и т. д. вплоть до мифологизированных образов П. типа Гомера. Более того, можно сказать, что значительная часть древнегреческих поэтов (Гесиод, Арион, Пиндар, Бакхилид, Сафо, Эсхил, Софокл, Анакреон и т. п.) в той или иной мере стала объектом мифологизации уже в довольно ранний период. Особое место занимает как П. *Орфей* (по некоторым версиям его родителями были Аполлон и Полигимния). Он не только изобрел музыку и стихосложение, но и обладал сверхъестественной поэтической силой. Его музыка укрощала диких зверей, заставляла растения склонять ветви и камни передвигаться. Пением и игрой на кифаре он зачаровал сирен и спас тем самым жизнь аргонавтам. Но особенно связаны с ним два мифа, как бы прообразующих судьбу П., парадигму его жизни и творчества. Один из них — схождение в Аид с целью вызволить из царства смерти свою жену Эвридику, великие поэтические подвиги там (укрощение музыкой Кербера, исторжение слез у Эриний, получение у Персефоны разрешения на возвращение Эвридики) и роковая неудача, приведшая к окончательной утрате уже было обретенной Эвридики. Второй миф связан с гибелью Орфея от разгневанных менад, растерзавших П., или от гнева Диониса, вызванного тем, что Орфей предался служению Аполлону. Характерно, что сходную гибель претерпел и П. Лин, иногда называемый учителем или братом Орфея. Любимым учеником Орфея был П. Мусей; последователями его считали себя орфики, развивавшие идеи двуприродности человека, взаимосвязи жизни — смерти — новой жизни (бессмертия), т. е. тот же комплекс смыслов, который возникал и при спекуляциях вокруг «основного» мифа. Неслучайно, что в раннем христианстве ассоциации Христа с Орфеем были достаточно настойчивы: так, через мотив «доброго пастыря» Спаситель

соотносился с Орфеем, зачаровавшим своей музыкой зверей (ср. изображение Иисуса Христа в виде Орфея в римских катакомбах). В какой-то степени к этой традиции подключается и образ другого П. (ср. его знаменитый кантик о Брате-Солнце) — Св. Франциска, обращавшегося с проповедью к животным и птицам (ср. умение шаманов-П. говорить «разными языками»). Для древнегреческой мифологии было характерно и наличие особой топонимики, связанной с П., поэтическим творчеством, поэтической силой (Иппокрена, Кастальский ключ, Геликон, Парнас, Лейбетрон, Пиэрия и т. п.). Это «поэтическое» поле в мифологии было настолько значительным, что и в более позднее время продолжало втягивать в себя отдельные мотивы и образы (достаточно указать Пегаса, коня, родившегося из тела убитой Персеем Горгоны Медузы и вознесшегося на Олимп к Зевсу, которому он приносил молнии; лишь не ранее III в. до н. э. александрийские поэты и мифографы создали образ Пегаса как коня поэтов, связали его с источником поэтического вдохновения Иппокреной, с Музами и т. д.). С этим расширением мифологизирующего «поэтического» поля в древнегреческой традиции так или иначе связаны и другие разработки темы П. и его творчества. Ближе всего к собственно мифологической теме находятся опыты по выработке образности, относящейся к певцу, П. Уже Платон отмечает образ П.-пчелы: «Говорят же нам поэты, что они летают, как пчелы, и приносят нам свои песни, собранные у медоносных источников в садах и рощах Муз. И они говорят правду: поэт — это существо легкое, крылатое и священное...» (Ион 534b и далее о теме исступленности П.). В греческой и римской поэзии этот образ достаточно част, а иногда и особо подчеркнут (как, напр., в оде Горация, Carm. IV, 2: *ego apis Matinae*…). Из античной традиции он распространился через византийские источники и в древнерусскую литературу (с пчелой сравнивает себя Даниил Заточник), а через латинские — в литературу эпохи Возрождения (напр., у Ронсара). Образ П.-пчелы и поэзии-меда (ср. выше о меде поэзии) хорошо известен и в Новое время (*На каменных отрогах Пиерии | Водили музы первый хоровод, | Чтобы, как пчелы, лирники слепые | Нам подарили ионийский мед* у О. Мандельштама — не без влияния близкого образа у Вяч. Иванова). Особое внимание теме П. и художественного творчества было уделено в философии Платона, где не только описыва-

ются силы, выступающие как импульс творчества («Федр», «Ион» и др.), оценивается соотношение П., рапсода и ученого, но и говорится о познавательной роли поэзии («Государство», кн. III), об искусстве как подражании идее (эйдосу); о П., творящем призрак, а не подлинное бытие; о поэзии как о том, что не поддается проверке в соответствии с критериями истинности и не может быть измерено, сосчитано, взвешено; о нарушении подражательной поэзией душевной гармонии; наконец, о месте поэзии и П. в идеальном государстве (допустима лишь та поэзия, польза которой очевидна), ср. «Государство», кн. X. Из этих рассуждений и выводов Платона с несомненностью следует исключительность роли П. и поэзии в античной культуре, в частности, в ограничении хаотического начала, гармонизации деструктивных и устрашающих сил (ср. *terror antiquus* и его отражения в античной традиции) вовне и внутри. Нет сомнения в том, что расчленение мира словом есть его упорядочение и очеловечивание, но это овладение мира словом возможно лишь при определенной самодисциплине П., которому невозможно вторгаться в чуждые пределы, и при определенной организации самого поэтического материала, при следовании некоему канону. Последнее отсылает еще к одной области, в которой говорится о П. через порождаемые его творчеством произведения, — к поэтике. Достаточно чуждый мифологическим концепциям, Аристотель, тем не менее, фактически в своем определении задач П. исходит из функции П. как потенциального демиурга, порождающего некие парадигмы, которые не просто воспроизводят происшедшее, но то, что могло бы произойти, что возможно согласно кажущейся вероятности или согласно необходимости (Poet. IX). Это определение объясняет следующее вскоре за ним утверждение о том, что «поэзия философичнее и серьезнее истории: поэзия говорит более об общем, история — о единичном» и еще раз свидетельствует то огромное значение, которое придавалось П. и поэзии даже в эпоху начинающегося кризиса мифопоэтического сознания и формирования логико-дискурсивного метода и точных наук.

В древнеиндийской традиции П. — один из важнейших посредников между людьми и богами, он помогает молитвам, желаниям, жертвоприношениям людей достичь богов и воспринимает ответ богов. Поэтому П., певцы высоко ценятся и людьми и богами. Все

основные боги (Варуна, Индра, Ашвины, Агни, Сома, Ушас, Пушан и др.) милостиво и дружественно относятся к ним. Боги возбуждают поэтическое творчество, помогают певцам, делают их проницательными, передают им жертву и т. п. Сами П. и певцы характеризуются в «Ригведе» как всевидящие (III, 26, 8), одушевленные на пение, как мастера (IV, 2, 15; VI, 17,15), плотники (III, 38, 1), искатели истинного пути (III, 55, 2; VIII, 19, 16); они просят богов об успехе, о славе (I, 77, 5; 156, 2; II, 2, 10; V, 86, 6; VI, 17, 14; VII, 62, 5 и т. п.), о чести, о богатстве; награда П. — кони, коровы, быки; они участвуют в поэтических состязаниях, и они победоносны. У них на устах песнь, ею они говорят. П. — «отец слов» (III, 26, 9), «гость Господина жертвоприношения» (I, 31, 15): У П. и молитв, с которыми они обращаются к богам, есть свой бог-покровитель Брихаспати, «господин молитвы» и божественный жрец, без которого ни одно жертвоприношение не может иметь успеха. Он сам П.: ему принадлежат ведийские поэтические размеры, и он лично исполняет громким голосом гимны богам. Брихаспати — возглавитель П. и провидцев: «Его, сладкоязычного, древние мудрецы, провидцы, размышляя, поставили впереди». Как первопоэт и первожрец Брихаспати — воплощение исконной функции поэта-жреца и божественный образец для П.-певцов. Но не только сами П. имеют божественное воплощение: их поэтическая речь, слово тоже обожествляется и персонифицируется в виде богини *Вач*, букв. — 'речь'). Ей посвящен знаменитый ведийский гимн X, 125, который должен рассматриваться и как описание демиургической роли звучащей Речи, Слова, и как завуалированное и весьма суггестивное введение в тайны ведийской поэтики. Этот гимн является ключевым в том смысле, что он содержит явные и тайные указания на особое значение для понимания ведийских гимнов некоего д р у г о г о уровня, на котором формируется особый сакральный текст. Более того, этот лежащий в глубине, укрытый другими текстами, переслоенный ими текст и является онтологически первичным и исходным. Это — собственно поэтический текст. Его подлинное назначение — нести в себе, укрывать и сохранять навечно наиболее сакральный смысл в его звуковой форме. Персонифицированная Речь, Вач рассматривается как божество, отличное от всех других и превосходящее их в том отношении, что она предшествует богам, вызывает их к жизни в Слове, вводит их в мир, соз-

данный в звуках, служит им основой, сопровождает их. Вач не только повелительница и первая из тех, кто достоин жертвоприношения. Она сама образует Космос, рождая своего отца, находясь во всех трех космических зонах, охватывая все существа. Она — пища всех, и все ею живут. Ей, Речи, приписываются основные космические действия — «быть опорой», «заполнять пространство», «охватывать всё сущее». Как и в «основном» мифе и в мифологеме о П., в гимне возникает мотив расчленения и разбрасывания. «По многим местам распределили боги меня, имеющую много пристанищ, принимающую много [форм]». (X, 125, 3). В самой середине гимна находятся указание Вач на то, что ее понимают неадекватно, и отмеченный на звуковом уровне призыв вслушаться в нее. Нахождение этого ключа в самой сердцевине гимна и есть тот иконический образ «тайного сокровища», которое спрятано в самой глубине, внутри, в сокровенном лоне. Нашедший этот ключ может вскрыть другие уровни гимна (в нем, кстати, многократно анаграммируется само имя Вач), приблизиться к анализу поэтического начала. Правила ведийской поэтики не формулировались, но указывалась некоторая совокупность фактов, на которой данное правило могло быть проверено и в случае его применимости к этой совокупности экстраполировано на следующую совокупность фактов. Такая методика построения поэтом текста, когда сам текст вовлекает слушателя (читателя, исследователя) в анализ и постижение себя (т. е. текста) самого, отвечала глубинным принципам и древнеиндийской модели мира, и тайной сути поэзии. В частности, такой переход от уровня к уровню, извне вовнутрь, от феноменального к ноуменальному предполагает развитие определенной духовной энергии у того, кто воспринимает и постигает текст. Он становится причастным поэзии и в известном смысле сам становится П.-демиургом. И в этом его награда. У П. есть и другие покровители: таковы Ангирасы, семеро небесных мудрецов, которых П. называют «отцами», «нашими древними отцами» (ср. позднейший сюжет о семи мифических мудрецах); такова речная богиня Сарасвати, которая в Брахманах и эпосе становится богиней Речи и, следовательно, покровительницей П. Сам был поэтом, играющим на флейте, бог Кришна. Мифологические и мифологизированные образы П.-певцов, образующих целые роды, обильно представлены в древнеиндийской традиции.

Мудрецу-П. Вьясе приписывается создание Вед, иногда он составитель Махабхараты, тот, кто упорядочил Пураны, основатель Веданты и т. п. Отдельные мандалы Ригведы или даже некоторые группы гимнов по традиции приписываются полулегендарным родам певцов-брахманов или отдельным певцам. Наиболее известны из них Вишвамитра, Вамадева, Васиштха, Бхарадваджа, Гритсамада, Готама, Канва, Нодхас и др. Некоторые из этих родов прославляются в самих гимнах (ср. VII, 33 — прославление рода Васиштха), или же названия родов анаграммируются в тексте гимнов (X, 21, 24—25: Вимада). Авторство «Рамаяны» приписывается П. Вальмики. Широко известны и другие легендарные и реальные образы ведийских П.-*кави* (собств. — провидцы, мудрецы), начиная с *Кавья Ушана*. Совершенно исключительное значение имели труды более поздних индийских авторов по поэтике, начиная с древнейшего трактата о драматическом искусстве «Натьяшастра» и далее (Бхамаха, Дандин, Вамана, Удбхата, Рудрата, особенно Анандавардхана, Абхинавагупта, Маммата и др.). Рассмотрение в трактатах этих авторов таких вопросов, как определение поэзии, ее цели, ее истоки, роды поэзии, классификация поэтических качеств («достоинств»), недостатков, стилей, поэтических украшений, функций слова и т. п., не только вскрывает самое суть поэзии, как она понималась в Индии, но и определяет круг возможного и необходимого для создания П. поэтического текста.

Мифологизированный образ П. и поэзии отражен и в других традициях, хотя в ряде случаев специфика этого образа сильно отличает его от описанных примеров. Таковы, напр., древнекитайские представления о П.-мудреце, дао-П. Хотя истинный П. — сверхчеловек, третий член триады Небо-Земля-Человек, космический пророк, охватывающий словом Небо и Землю, находящийся в трансе вдохновения и т. п. (ср. «Вэнь-фу» Лу Цзи, IV в. до н. э. и др.), он одновременно ученый-эрудит, прошедший курс классического образования и знающий язык предыдущих тысячелетий (*гувэнь*, *гу ши*). Уже начиная с первого П. Цюй Юаня П.-мудрец стремится служить на благо Поднебесной, но в зависимости от условий П. воплощает одну из трех возможностей: или он находит свое место в официальной иерархии, или уходит из мира и наслаждается счастьем жизни как частное лицо, или, наконец, стремится отделить в себе офици-

альную ипостась от собственной личности. Характерна и строгая институализация тем поэзии (ср. природа и поэт, удаление от мира, любовь, жена, друг, изгнание, на чужбине, старость, тоска по древности, поэзия вина, чая и т. п., напр., в поэзии Танской эпохи).

Библейская поэтическая традиция восходит к сыну Ламеха Иувалу: «он был отец всех, играющих на гуслях и свирели» (Бытие 4.21). Но особенно популярно в этой связи имя Давида, «сладкого певца Израилева» (2 Царств 231), плясавшего пред Ковчегом и сочинившего собрание псалмов — Псалтирь. Поэтический дар (ср. «Песнь Песней», а также «Притчи») с мудростью сочетал в себе и сын Давида Соломон. Роль языка, слова, речи (и косвенно — П.) раскрывается во фрагменте из 18.2—5, обращенном к начальнику хора и имеющем аналогию в ханаанейском мотиве слова природы, о котором Баал поведал Анат: «Небеса проповедуют славу Божию, и о делах Его вещает твердь. День дню передает речь, и ночь ночи открывает знание. Без речи и без слов не слышно голоса их [точный перевод, в отличие от синодального]. По всей земле проходит звук их, и до пределов вселенной слова́ их…». Магико-религиозная функция древнееврейских П. подчеркивается не раз, и нет сомнений в том, что они составляли своего рода корпорацию с особыми начальниками над ними (I Паралипом. 6.31) и, в частности, служили перед скинией (там же, 6.32). Но иногда служение Господу помогает и решению военных задач: когда аммонитяне и моавитяне напали на евреев, Иосафат «совещался с народом и поставил певцов Господу, чтобы они в благолепии святыни, выступая впереди вооруженных, славословили и говорили: славьте Господа, ибо вовек милость Его!» (II Паралипом. 20.21). И пока певцы славословили, среди врагов возникло несогласие и они были поражены. Другой известный образ П., воодушевляющего воинов на победу, — Тиртей (VII в. до н. э.) с его воинственными песнями и эмбатериями. Во всяком случае показательно, что П. и поэзия не были принадлежностью только магико-юридической функции (по Ж. Дюмезилю). Достаточно сведений о П. как представителях воинской и особенно производительно-хозяйственной функций.

Заслуживают внимания и древнескандинавские мифологизированные версии о П. (прорицательница вёльва, передавшая свой дар О́дину, мотив висения О́дина на древе и обретение знания бо-

жественных рун, магическая песнь Óдина, притупляющая оружие врага и освобождающая от уз «мед поэзии» и т. п.), а также те до тонкости разработанные принципы поэтической техники скальдов, о которых подробно говорится в «Младшей Эдде» («О языке поэзии»). То же уже отмечалось в связи с древнекельтской традицией и ее мифологизированными П. (ср. Оссиан а также Amergin, Lugaidh, Roigne, Ferchertne, Morann — имена полумифологических П., творцов ранней «личной» поэзии; ирландские П.-филиды были одновременно и магами, пророками, королевскими советниками, судьями, врачами) и может быть сказано применительно ко многим другим традициям и соответствующим текстам. Ср., напр., образы П. в шаманских или более или менее заметно шаманизированных мифологиях (*Вейнемейнен* и его деяния в «Калевале» и т. п., ср. несомненно связанную с шаманским началом фигуру П. — «регеша» [венг. *regös*], исполнителя в прошлом экстатических песнопений и т. п.). Существенно, что не только архаичные мифологизирующие представления о П. нередко довольно хорошо сохраняются в ряде культур до наших дней, но и сам образ П. в целой серии трансформаций известен и в настоящее время (народные певцы разного типа, колядочники, исполнители ритуальных поэтических текстов, шаманы, прорицатели, ясновидцы, скоморохи и т. п.). В самой художественной литературе, как и за ее пределами, складываются и передаются во времени многочисленные мифологемы о вдохновенном П., о П. — ясновидце и прорицателе, о П.-пророке, П.-возлюбленном, П. — изгнаннике и страдальце, о триумфе П. и т. п. (ср. такие мифологизированные образы Гомера, Данте, Тассо, Камоэнса и т. п., а также символы поэзии и триумфа П. — венок из лавра или плюща, арфа или лира, перо, свиток; в «Божественной комедии» П. символизирует человеческую мудрость; в итальянской живописи поэзия персонифицируется обычно в виде женщины в небесно-голубой одежде, украшенной звездами; голова ее крылата, женщина держит лавровый венок и арфу; перед нею лебедь). Особенно характерен мотив преждевременной смерти П., отсылающий в конечном счете к архаичной мифологеме прижизненного схождения П. в царство смерти (см. выше) и столь глубоко разработанный в русской поэзии (Жуковский, Веневитинов, Пушкин, Лермонтов и т. д.). Как и для мифопоэтической эпохи, для русской поэзии в разработке назван-

ного мотива характерно нередкое соединение субъекта и объекта поэтического текста.

### ЛИТЕРАТУРА

Античные теории языка и стиля. М.—Л., 1936.
*О. М. Фрейденберг.* Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936.
*В. М. Алексеев.* Китайская литература. М., 1978.
*М. И. Стеблин-Каменский.* Историческая поэтика. Л., 1978.
*П. Валери.* Об искусстве. М., 1976.
*Р. О. Якобсон.* Поэзия грамматики и грамматика поэзии // Poetics, Poetyka, Поэтика. Warszawa, 1961: 397—417.
*Е. М. Мелетинский.* Поэтика мифа. М., 1976.
*В. В. Иванов.* Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1976.
*П. А. Гринцер.* Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. М., 1974.
*В. Н. Топоров.* Μοῦσαι «Музы»: соображения об имени и предыстории образа // Славянское и балканское языкознание. М., 1977: 28—86.
*Т. Я. Елизаренкова*, *В. Н. Топоров.* Древнеиндийская поэтика и ее индоевропейские истоки // Культура и литература древней и средневековой Индии. М., 1979: 36—88.
*D. Hyde.* A Literary History of Ireland. L., 1899.
*H. Güntert.* Von der Sprache der Götter und Geister. Halle, 1921.
*M. Parry.* Studies in the Epic Technique of Oral Verse-making. I: Homer and Homeric Style // Harvard Studies in Classical Philology. 41. 1930; II: The Homeric Language as the Language of an Oral Poetry // Ibid. 43. 1932.
*J. Wackernagel.* Indogermanische Dichtersprache // Philologus. Bd. 95. 1942.
*A. B. Lord.* The Singer of Tales. Cambridge (Mass.), 1960.
*G. S. Kirk.* The Songs of Homer. Cambridge, 1962.
*J.-P. Vernant.* Mythe et pensée chez les grecs. Paris, 1969.
*J. Duchemin.* Pindare poète et prophète. Paris, 1955.
*R. Schmitt.* Indogermanische Dichtersprache. Wiesbaden, 1967.
*J. Starobinski.* Les mots sous les mots. Les anagrammes de Ferdinand de Saussure. Paris, 1971.
*C. Watkins.* Language of Gods and Language of Men; Remarks on some Indo-European Metalinguistic Traditions // Myth and Law among the Indo- Europeans. Berkeley — Los Angeles — L., 1970: 1—17.
*D. Ward.* On the Poets and Poetry of the Indo-Europeans // Journal of the Indo-European Studies. 1. 1973.
*E. R. Dodds.* The Greeks and the Irrational. Boston, 1957.
*I. M. Linforth.* Telestic Madness in Plato Phaedrus. Berkeley — Los Angeles, 1946.

*B. Schlerath.* Gedanke, Wort und Werk im Veda und im Avesta // Antiquitates Indogermanicae. Innsbruck, 1974.
*W. Meid.* Dichtkunst, Rechtspflege und Medizin im alten Irland. Zur Struktur der altirischen Gessellschaft // Ibid.
*Idem.* Dichter und Dichtkunst im alten Irland. Innsbruck, 1971.
*O. Bergin.* Irish Bardic Poetry. Dublin, 1970.
*J. Gonda.* The Vision of the Vedic Poets. The Hague, 1963.
*S. K. De.* History of Sanskrit Poetics. Vol. 1—2. Calcutta, 1960.
*G. Jobes.* Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. 2. N. Y., 1962: 1281, 1457, 1475.
*J. Huisinga.* Homo Ludens. Versuch einer Bestimmung des Spielelementes des Kultur. Amsterdam, 1939.
*W. F. Otto.* Der Dichter und die alten Götter. Frankfurt am Main, 1942.
*K. Kerényi*, *Th. Mann.* Romandichtung und Mythologie. Ein Briefwechsel mit Thomas Mann. Zürich, 1945.
*M. Heidegger.* Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Frankfurt am Main, 1944.
*Idem*. Holzwege. Frankfurt am Main, 1950.
*W. Rehm.* Orpheus. Der Dichter und die Toten. Düsseldorf, 1950.
*C. G. Jung.* Seelenprobleme der Gegenwart. 2 Aufl. Zürich, 1946.
*Idem*. Gestaltungen des Unbewußten. Zürich, 1950.

**ПРАБХА** (др.-инд. *Prabhā́*, букв. ‘свет’, ‘сияние’) — персонифицированный свет (сияние) — в виде жены солнца, или жены Кальпы, или Дурги; П. употребляется в эпосе как имя целого ряда персонажей — Шакти, дочери Свар-бхану и матери Нахуши, одной апсары; ср. также название города Куберы.

**ПРАДЖАПАТИ** (др.-инд. *Prajā́pati*, собств. ‘господин потомства /творения/’) — божество — творец всего сущего. С таким приурочением это имя появляется в РВ четырежды (кроме этого П. — эпитет Савитара, IV, 53, 2 и Сомы, IX, 5, 9): П. — единственный, кто охватывает все существа (X, 121, 10), способствует рождению детей (X, 85, 43), загоняет коров в стойло (X, 169, 4), вливает семя (X, 184, 1). В знаменитом гимне неизвестному богу, где П. назван лишь в самом конце, говорится, что он возник как золотой зародыш, стал единственным господином творения (ср. *Вишвакарман* как ипостась П.), поддержал землю и небо, укрепил солнце, изменил пространство, дал жизнь и силу; П. властвует над двуногими и четвероногими,

его руки — стороны света. Эта функция высшего бога и господина творения еще более полно засвидетельствована АВ., Вадж.-Самх. и особенно Брахманами. Здесь П. — главный бог и отец богов (Шат.-Бр. II, 1, 6, 14; Тайтт.-Бр. VIII, 1, 3, 4 и др.), единственный, кто существовал в начале (Шат.-Бр. II, 2, 4, 1), творец асуров (Тайтт.-Бр. II, 2, 2, 3), установитель жертвоприношения (Шат.-Бр. II, 4, 4, 1; VI, 2, 3, 1). Упанишады сохраняют именно этот образ П., придавая ему, однако, характеристики универсального безличного принципа, абсолюта. Уже в Сутрах П. отождествляется с *Брахмой*. В эпосе П. становится эпитетом Брахмы (и некоторых других богов-творцов) или даже его особой ипостасью. Тем не менее, именно Брахма и другие боги-творцы вытесняют образ П. во всей полноте его прежних функций, зато некоторые дополнительные детали выясняются из связей П. не только с Брахмой, но и с Вишну, Ямой и Варуной. Именем П. позже называют мудрецов (X, 21 в Мбх.), праотцев человеческого рода, а также одну из восьми узаконенных форм брака. Основной сюжет с участием П. обнаруживает свое ядро в РВ I, 71, 5; X, 61, 5—7 и в том или ином виде отражен в Майтр.-Самх. IV, 2, 12; Шат.-Бр. I, 7, 4, 1; Айт.-Бр. III, 33 и др.: П. воспылал страстью к собственной дочери Ушас; пытаясь спастись, она обернулась ланью-самкой, П. — самцом; увидавший это Рудра приходит в ярость и собирается поразить П., но тот обещает Рудре отдать ему власть над зверями. Кауш.-Бр. VI предлагает иную версию: когда боги, сыновья П., увидели на востоке свою сестру Ушас, у них выпадает семя; П. собирает его в золотой сосуд, из этого семени рождается Рудра. Тот же сюжет уже в ведийские времена передавался и в астральном коде: П. отождествлялся с созвездием Мригаширша, Ушас — с созвездием Рохини (Тельца), Рудра — с Ардра.

## ЛИТЕРАТУРА

Ригведа. М., 1972: 261—262, 400—401, 405—407.

*C. A. Scharbau.* Die Idee der Schöpfung in der vedischen Literatur. Stuttgart, 1932.

*S. Bhattacharji.* The Indian Theogony. Cambridge, 1970: 25—26, 31—32, 35—37, 136—137, 197—198, 216—217, 287—289, 320—332, 335—338, 340—343 и др.

**ПРАЗДНИК** — в архаичной мифопоэтической и религиозной традиции временной отрезок, обладающий особой связью со сферой сакрального, предполагающий максимальную причастность к этой сфере всех участвующих в П. и отмечаемый как некое институализированное действо (даже если оно носит импровизированный характер) со своей структурой, целями и результатами. П. противопоставлен обычным непраздничным дням — будням, а при более детальной дифференциации — особенно необычным будням, т. наз. «несчастным» дням, которые в определенных условиях могут «уравновешиваться» с П. С П. как итог и как идеал связывается достижение оптимального психофизического состояния его участников — от эйфории, связанной с полнотой миро- и/или богоощущения в П., «открытых» в отношении верхнего предела выражения психофизического состояния, до восстановления некоего среднего, нейтрального уровня, status quo в П., которые реализуют трагическую, «отрицательную» ситуацию (смерть, несчастье, ущерб) с целью компенсировать ее и как бы вернуть к исходной стабильности, сбалансированности, к тому, что считается стандартом. В этом последнем случае психофизический результат П., строго говоря, может не отличаться от соответствующего состояния в будничные дни, если брать эти состояния вне предшествующего им контекста. Но поскольку для психофизической реальности субъекта (отдельного или коллективного) существенно не абсолютное состояние, а фиксация его стабильности (неизменности) или изменения, оба указанные случая существенно различны. В ситуации восстановления status quo, компенсации урона актуально изменение состояния к лучшему, процесс, перелом, скачок, венчаемый достижением нового (по сравнению с непосредственно предыдущим) состояния. В будничной ситуации — налицо то же состояние, которое, однако, воспринимается как продолжение предыдущего, его сохранение, отсутствие тенденции к лучшему и вообще к динамическому ожиданию нового. Соответственно абсолютно идентичное психофизическое состояние в первой ситуации связано с разрядкой нервного напряжения (неслучайно, что в ряде П. сценарий рассчитан на максимальное нагнетание нервного напряжения вплоть до стрессовой ситуации) и приобщением к сфере сакрального, а во второй ситуации ни того, ни другого не происходит (впрочем, эта вторая

ситуация идеализирована в том отношении, что любое будничное существование уже в силу общей энтропической тенденции связано с разного рода потерями, «изнашиванием» и соответственным, часто не ощущаемым, нарастанием нервного напряжения).

Из сказанного следует исключительная регулятивная роль П. в жизни коллектива. Она, в частности, объясняет структуру П. и ее функционирование, предполагающее постепенное «снятие» экстремальных психофизических состояний конфликтного характера, с одной стороны, и развертывание в П. антиэнтропической тенденции — увеличение эктропии вплоть до абсолютной полноты знания (люди как боги, люди — боги) и следующей из нее максимальной причастности к высшему началу, с другой стороны. В любом случае П. отличается от не-П. наличием особого начала, особой силы — праздничности как «таинственной и скрытой силы содержания» П. (о ней см. ниже), которой не бывает в буднях. Именно поэтому противопоставление П. — будни является ключевым и определяющим, а такие признаки, как ритуальность — аритуальность (точнее — степень и характер проявления ритуальности), веселость — печальность, официальность — неофициальность, торжественность — неторжественность должны рассматриваться как вторичные и, более того, несущественные при различении П. и не-П. Другим существенным и неотъемлемым признаком является сакральность П., отличающая его от несакральных профанических будней. Эта связь сакральности и П. в его архаичной форме настолько обязательна, что в известной степени и в определенном контексте можно сказать, что сакрально то, что связано с сутью П., с его ядром. При этом следует помнить, что существуют, во-первых, чисто мирские (профанические) П. (особенно в эпоху кризиса мифопоэтического мировоззрения) и, во-вторых, внутри П. как сакрального целого выделяются профанические фрагменты (иногда они разворачиваются как относительно самостоятельный праздничный обряд, параллельный сакральному ядру П.). Но для мифопоэтической эпохи любой мирской праздник, актуально (синхронно) или, по крайней мере, потенциально (в диахроническом аспекте) соотнесен с сакральными ценностями данного коллектива, с его сакральной историей или во всяком случае с некиим прецедентом, который может подвергнуться сакрализации. Такие связи более или менее

полно прослеживаются не только в отношении вырожденных чисто развлекательных мирских П., но даже и в том случае, когда П. как таковой теряет свой статус и становится объектом иного знакового ряда — игра (особенно часто детская), фольклорный текст (нередко диалогического или полилогического характера) или обычаи и даже деритуализованный прием в повседневном поведении, в частности, в трудовой деятельности. Семантические мотивировки П. и разных его вариантов подчеркивают так или иначе идею сакральности, не-будничности (ср. русск. *свя́тки*, польск. *święto*, сербохорв. *свѐчанӣк* и т. п. — от **svęt-* ‘святой’, ‘сакральный’; англ. *holiday* ‘праздник’: *holy* ‘святой’ и т. п.; многочисленные обозначения недельного праздника, воскресенья как солнечного или божьего дня, ср. нем. *Sonntag*, англ. *Sunday* и т. п.), незанятости, пустоты от дел (ср. укр. *неділя*), порожнести (русск. *пра́здник*, из церковнослав.). Характерно, что эта «пустота», «незаполненность» П. так или иначе соотносится с обычной для понимания П. идеей о разрыве профанической временнóй длительности, о П. как состоянии, когда время останавливается, когда его нет.

Существуют разные классификации П. в зависимости от тех принципов, которые кладутся в основу классификации. Одна из наиболее общих классификаций строится на сочетании двух признаков — запланированность П. (Т. е. его предвидимость в узком или широком значении слова) и фиксированность П. во времени. В соответствии с этим различаются П. запланированные и имеющие строго фиксированное время (напр., Новый год, новолуние и т. п. П., имеющие астрономическую — по луне или солнцу — мотивировку); П., которые в принципе запланированы, предвидимы, но не имеют (или могут не иметь) строгой фиксации во времени (свадьба, похороны, завершение какого-либо деяния, отмечаемого праздником); П., которые не запланированы и, следовательно, заранее не могут быть фиксированы во времени (т. наз. «импровизированные» П. [см. о них ниже] — как разовые, так и такие первые П., которые кладут начало традиции регулярно повторяющихся П. [напр., победа над врагом, которая потом ежегодно отмечается, и т. п.]). Та же совокупность фактов несколько иначе аранжируется в классификации, где учитывается значение П., его вес среди других П. и обычно (хотя бы в общих чертах) характер П., его

внутренний смысл. Классификация такого рода особенно часто используется в научных описаниях, но она же одновременно нередко бывает актуальной и для само́й архаичной мифопоэтической традиции П. При таком подходе обычно различают главный П. данной традиции (универсальный П.), так сказать, сверхпраздник, обладающий наибольшей сакральной силой; праздники годового цикла (практически известны и многогодовые циклы — семи-, двенадцати-, шестидесятигодовые; циклы, связанные с новым веком, новой эрой /летоисчислением/, теоретически — с новым эоном и т. п.) с дальнейшими подразделениями (сезонные П., месячные П., недельные П. и их эквиваленты, в частности, суточные образы П., т. е. те разрывы мирского времени, которые приходятся, напр., на утреннюю или вечернюю молитву, на посещение храма, на ежедневные фиксированные во времени сеансы медитации, транса, йоги и т. п.); П. жизненного цикла (рождение, инициация, брак, смерть; несмотря на индивидуальность жизненного цикла для каждого члена коллектива, в архаичных коллективах отчетливо обнаруживается стремление к обобщению ряда П. /напр., инициации, свадьбы/ и их более или менее точной фиксации, что становится возможным при наличии четко различаемых возрастных групп). В ряде случаев существенно различать П. официальные (в более позднее время часто совпадающие с государственными П.) и неофициальные (ср. такую нередкую их трансформацию, как церковные и «народные» /внецерковные/ П.), П. «ритуальные» (где ядром является ритуал) и «аритуальные» или «малоритуальные» (где особого ритуала, выделяемого из П., нет или он не более как повод для самого П.), П. «закрытые» (тайные, узкопрофессиональные) и «открытые» (в которых в принципе могут участвовать все), П. частичные (напр., женские, детские, воинские и т. п.) и полные, П. разовые и повторяющиеся периодически, П. подготовленные и импровизированные (нередко без четкого плана и программы, но с наличием некоторых «праздничных» ходов, операций, из которых как из заготовок монтируется целое П.) и т. п. Естественно. что в конкретных традициях разные типы П. включаются в единую последовательность и нередко образуют весьма сложный и многоуровневый «праздничный» текст. Характерен в этом отношении римский календарь П., в котором выделялись праздничные дни,

игры, дни жертвоприношений, отмечались достойные празднования исторические события, указывались данные о восходе и заходе светил, созвездий. Этот календарь (лат. *Fasti*), ведшийся понтификами и более или менее «закрытый» до 305 г. до н. э., одновременно представлял собой и анналы, историческую хронику (ср. «Фасты» Овидия — описание П. первого полугодия). Римляне делили все дни года на *dies festi*, т. е. дни, посвященные служению богам, и *dies profesti*, когда занимались обычными общественными или частными делами. *Dies festi*, особенно, когда они продолжались несколько дней подряд, назывались П. — *feriae*, которые делились на общественные (*feriae publicae*) и частные (*feriae privatae*), справлявшиеся отдельными лицами или семьями (дни рождения, поминки по умершим — *feriae denicales* и т. п.). Общественные П. в свою очередь различались в зависимости от того, идет ли речь о регулярных праздниках (*feriae legitimae*) или о назначаемых П. (*feriae conceptivae*) — ежегодно в определенные или произвольно выбранные дни (*feriae indictivae*) или же по экстренным случаям. В особенно счастливых или несчастных случаях назначались т. наз. чрезвычайные П. (*feriae imperativae*) — девятидневные П. (*feriae novemdiales*) для умилостивления богов, напр., в случае зловещих знамений. Другой характерный пример — русские П., представляющие собой амальгаму церковных, престольных П. (Благовещение, Крещение, Воскресение из мертвых — Пасха, Вознесение, дни, посвященные Св. Егорию, Николе, Петру, Вере-Надежде-Любови и матери их Софии и т. п.) и старых языческих по происхождению П. (Святки, Масленица, встреча весны, Русальная неделя, Семик, Иван Купала, окончание жатвы, поминовение усопших и т. п.). Более или менее сходная картина наблюдается и в системе западноевропейских народных П. В еврейской религиозной традиции Бог выделил несколько особых праздничных дней, предназначенных для отдыха, богослужения и памяти о великих событиях прошлого: Суббота, связанная с завершением творения мира, Пасха — с исходом евреев из Египта, Пятидесятница — с заповедями, данными Богом Моисею на Синае, и т. п. Моисею было предписано отмечать три П.: «наблюдай праздник опресноков: семь дней ешь пресный хлеб, как Я повелел тебе, в назначенное время месяца Авива, ибо в оном ты вышел из Египта… Наблюдай и праздник жатвы первых

плодов труда твоего, какие ты сеял на поле, и праздник собирания плодов в конце года, когда уберешь с поля работу твою» (Исход 23.14—16). В эти три П. и в П. кущей (в память о жизни в шатрах в пустыни) все мужчины должны предстать в храме перед лицом Господа. Священный день Йом-Киппур отмечался постом. Особо отмечались и т. наз. «Субботний год», т. е. каждый седьмой год, когда не засевались поля, и каждый пятидесятый год.

Наиболее полно смысл и функция П. раскрывается в главном П. данной традиции, который чаще всего происходит в момент, рассматриваемый как критический, на переходе от Старого года к Новому году. Многие черты и атрибуты этого П. так или иначе присутствуют и в других праздниках, но только в этом основном П. они собраны воедино и взяты в их наиболее рельефном и операционном значении. Главный П. начинается в ситуации, связанной с ожиданием катастрофы мира, с обостренным и напряженным ожиданием. Старый мир, старое время, старый человек (ср. ветхий Адам) «износились» и их ожидает распад, смерть. Силы Хаоса, кажется, одолевают космическую организацию мира. Печаль, траур, пост, резкое увеличение числа запретов, иногда наложение на себя дополнительных испытаний (вплоть до самоистязаний) характеризуют положение членов коллектива в этот момент. Силы жизни и плодородия на исходе, они умирают (что часто воплощается в одном из наиболее характерных мотивов главного праздника во многих традициях — умирания бога плодородия, его исчезновения из этого мира). Все расчленено, разъято, разъединено, обессилено физически и духовно. Уровень энтропии максимален. В этих условиях спасти положение может лишь чудо, равное чуду первого творения, когда Хаос был побежден и установилась космическая организация. Нужно идеально точное воспроизведение прецедента, того, что имело место «в начале», «в первый раз» (в принципе каждый П. и отсылает к этому началу, напоминает об этом первом разе). Для этого нужны соответствующие условия — требуется определить то место и время, где состоится это воспроизведение прецедента, т. е. найти тот пространственный центр и ту точку во времени, вернее, тот прорыв в профанической длительности, когда времени нет. Жрец, царь-жрец (сакральный царь), иногда два жреца (в чем отражаются исключительно тесные связи П., как и самого сюже-

та творения, с идеей дуальной организации архаичного коллектива и — шире — с наличием системы классификации, основанной на бинарных противопоставлениях) совершают ритуал. Расчленяя жертвенное животное или человека (особенно в ранних ритуальных системах), прообразующих мир, они как бы «доводят» работу Хаоса до конца, до некоего нуля космичности. Лишь теперь может начаться новое творение, постепенное преодоление хаотических сил и идущее параллельно ему синтезирование Космоса. Части разъятой и разбросанной по разным местам жертвы *собираются*, *отождествляются* с элементами Космоса и *соединяются*. Образ Вселенной в виде жертвы как бы обменивается на реальный мир, восставший из небытия. В него возвращается организация (в частности, он снова может быть описан в соответствии с бинарной классификацией), плодородие, процветание, жизнь. Происходит творение нового мира, нового времени, нового человеческого коллектива, причащающегося к наиболее сакральным ценностям, к теургическому действу. Этой концептуально-ритуальной схеме П. соответствуют действия всех членов коллектива, принимающих участие в празднике: выворачивание мира и его признаков наизнанку, мена субъекта и объекта, превращение последнего в первого, низа в верх, раба в господина, зла в добро, смерти в жизнь и т. п. (иногда дело доходит и до половой травестии), разного рода перестановки, подмены (ряжение), формирование некоего «антимира» с изнаночными характеристиками и «антиповедения». Эту инверсию элементов мира и правил поведения в ней нужно рассматривать как крайнее средство увеличения абсурдности жизни, которому соответствует и крайнее нервное напряжение, нуждающееся в немедленной и предельной разрядке. Психотерапевтическая функция ритуала и сопутствующего ему праздничного действа и состоит в снятии этого напряжения и постепенном возвращении к обычным стандартным психофизическим состояниям, что достигается вовлечением участников ритуала и П. в созидание нового мира, в проверку его артикулированности и его смыслов.

На основании многочисленных версий главного П. и еще более обильных данных о других П. могут быть реконструированы некоторые ведущие черты архаичного «первопраздника»: — принципиальная *сакральность* (так сказать, сакральность по опре-

делению) его как целого, не исключающая включение и мнимопрофанических элементов, всегда, однако, контролируемых сферой сакрального; — ц е л о с т н ы й характер «первопраздника» (в этнографической литературе нередко под П. понимают только его ядро, отсекая мотивировки самого П. или даже необходимые следствия из него; «целостность» предполагает учет всей цепи: исходное положение → некое действие → достигнутое положение, а также внутреннюю взаимосвязь и взаимомотивировку разных элементов П.; более того, целостность «первопраздника» как неразрывной связи его элементов может транспонироваться в особый образ «прерывной» целостности, поскольку в принципе все П., напр., годового цикла могут трактоваться как единый П., разные фрагменты которого [«подпраздники»] реализуют различные части общего и единого содержания (в этом смысле уместно говорить о синтагматике праздников в цикле с соответствующими выводами из этого); — п р а г м а т и ч н о с т ь («первопраздник» рассматривается как абсолютно необходимое п р а к т и ч е с к о е действие по восстановлению и сохранению целостности Вселенной и коллектива, проверке существующих связей в мире и возможности управления ими в ритуале [испытание механизма обратной связи] и т. п., гарантирующее жизнь, успех, процветание коллектива); — у н и в е р с а л ь н о с т ь (в принципе «первопраздник» решает все то, что мыслится достижимым в данной модели мира; он — наиболее сильное средство для решения предельно широкого круга задач, в том числе и самых сложных; «первопраздник» универсален и по ряду других его характеристик); — э ф ф е к т и в н о с т ь, или м о щ н о с т ь (следует из предыдущего; этому, в частности, соответствует понимание «первопраздника» как основного, самого важного события в жизни коллектива, самого эффективного и сильного инструмента, который есть у человека в его взаимоотношении с природой); — н е о т д е л и м о с т ь «первопраздника» от р и т у а л а (можно с известным основанием говорить о том, что «перворитуал» впервые нашел и осознал себя в «первопразднике»; «праздникообразные» явления, лишенные ритуала и не предполагающие актуальной связи с ними, уместно, по крайней мере пока, вынести за пределы П. вообще); — с и н т е т и ч н о с т ь (как в плане содержания «первопраздника», так и в плане выражения, предусматривающем использование всех доступных

человеку знаковых систем); — всеобщность «первопраздника» (реализующаяся в его предельной массовости, охвате в принципе всех членов коллектива; строго говоря, в идеальном первопразднике нет деления на участников и зрителей [и тем более — неучаствующих]; точнее, в разных частях сценария соотношение условных «участников» и «зрителей» может многократно меняться; очень существенно, что даже в более поздних П., напр., у австралийских аборигенов, массовость П. иногда вуалируется, маскируется тем, что разные церемонии П. разнесены по различным тотемическим группам, а в дуально-экзогамном коллективе — тем, что половина коллектива, которой не принадлежит данный обряд, остается в тени, хотя она просит о совершении обряда, участвует в подготовке его, снабжая другую половину нужными для ритуала средствами, и т. п.; в известной степени массовость «первопраздника» соотнесена с его длительностью и — шире — с продолжительностью архаичных П. вообще; так, в годовом цикле в некоторых традициях П. составляют от четверти до половины всего времени, ср. поражавшую иностранцев, даже духовных лиц православного вероисповедания, продолжительность богослужения на Руси в XVII в. и объяснение этого факта тем, что во все время богослужения происходит богообщение, устанавливается царство Божие, состояние святости и т. п.); — игровой характер (не только как игрища-состязания, нередко входящие в состав П., но и как свободная игра символическими смыслами с целью динамически-целостного моделирования внеположного и мира и самостановления участника П.; игровой момент объясняет в «предпразднике» многое: и его культурообразующие цели [причем «игра» как нечто прихотливо-детское, самонастраивающееся и самоорганизующееся, допускающее «легкое» осуществление всех мыслимых операций, в частности, мену субъекта и объекта, преследователя и преследуемого и т. п., удерживает определенный слой в «первопразднике» от окаменения в некую неподвижную парадигму и неизменяемый текст, от шаблонизации и стандартизации, от «срабатывания» П. в клишированные образцы], и поэтическую функцию, предполагающую ту же игру, и психофизиологическую функцию «предпраздника» и т. п.); — эмоциональность (следующую из игрового характера; само воплощение эмоционального начала в радости, веселости или печали, скорби, в смехе или в сле-

зах [ср. и здесь такие инверсии, как ритуальный смех на похоронах, или слезы радости] не так существенно — и прежде всего потому, что целостный «предпраздник» в принципе содержит и то и другое и в большей степени акцентирует переходы между фазами эмоционального состояния, чем абсолютный характер самих фаз) и т. п. Эти особенности единого «первопраздника» позволяют вывести из него (как результат разного рода исторических трансформаций) все многообразие реально засвидетельствованных типов «неполных», специализированных П., основные черты культа и культуры (искусство, мифологию, религию, «предправо», «предфилософию», «предисторию», «предмедицину», «преднауку» и т. п.). В этом смысле «первопраздник» не только своего рода энциклопедический свод архаичной культуры, но и средство порождения новых форм культуры в ее символических образах. Более того, само понятие *Homo feriens*, т. е. «Человек празднующий», отмечает важную стадию в развитии человеческой культуры и отсылает к проблеме реконструкции П. в палеолите и того, что могло соответствовать П. на еще более ранних стадиях (вплоть до гоминид).

Пожалуй, ближе всего к реконструируемому «первопразднику» из реально отмеченных П. т. наз. главные годовые ритуалы и наиболее подробные церемонии, в которых в той или иной форме «разыгрывается» известный трехчленный комплекс «жизнь—смерть—рождение (новая жизнь)». К таким П. принадлежат разнообразные П. плодородия, связанные с мифологемой умирающего и возрождающегося бога (ср. П., соотносимые с Осирисом, Таммузом-Думузи, Адонисом, Дионисом и др.) или с женским божеством земли и вегетации (Исида, Иштар, Астарта, Кибела, Деметра и т. п.); иногда мужское и женское начала, выступающие особенно ярко в мистериальных вариантах П., воплощены в символы огня и воды (ср. развертывание этой темы в иранском наврозе, хеттском П. Пурулия или П. типа Ивана Купалы и т. п.). Другой тип П., более или менее полно сохраняющих существенные черты «первопраздника», соотносится с памятью о «первоначальных временах», о времени творения (ср. нередкие соотнесения со сменой года таких космологических текстов, как вавилонский «Энума элиш»), о демиурге, воплощенном в божество или в культурного героя, или в тотемическое животное. У австралийских аборигенов многие черты «первопразд-

ника» обнаруживаются в церемониях типа *интичиуму*, воссоздающих те или иные события из Времени Сна, или в таких сложных церемониях, как цикл, посвященный Воллункве, в котором участвуют обе половины племени варрамунга; или, наконец, в ряде инициационных церемоний. Т. наз. «основной» миф, особенно в тех версиях, где наказанный сын Бога превращается в зерна, семена, из которых вырастает растение, также близко отражает ряд особенностей «первопраздника». Между прочим, это связано с объяснением происхождения стимулятора праздничного настроения — опьяняющего или галлюциногенного напитка, получаемого при соответствующей переработке плодов того растения, которое как раз и является образом умершего божества. Вино, пиво, сома и т. п. объясняют П. только в отношении его сюжета, но и то, конечно, не всегда. Зато они важные двигатели всего П. и существенные средства достижения искомого состояния (ср. Элевсинские мистерии или Дионисии). Иногда они в большей степени определяют стихию праздничности, дух самого П., нежели более поздние ритуализованные (ср., напр., ритуал жертвоприношения царя, реконструируемый Ф. Рэгланом, или ритуал увенчания царя, восстанавливаемый А. М. Хоккартом, и т. п.) и секуляризованные мотивировки самого П. Вообще вопрос о мотивировках праздников (напр., годового цикла), которому одно время склонны были придавать слишком большое значение, в действительности, в контексте П. в целом менее существен. П. не только всегда по идее перерастает свою мотивировку, но часто и обнаруживает гораздо большее единство, чем мотивировки. Создается впечатление, что во многих случаях мотивировка П. выступает как нечто внешнее по отношению к самому П., скорее как его внешний повод, который, правда, в той или иной степени влияет на отбор актуализируемых элементов П. Неслучайны давно подмеченные черты большого сходства (в ряде случаев единства) многих сезонных П., с одной стороны (ср., напр., Святки, Масленица, Егорий, Русальная неделя, Иван Купала и др.), и основных П. жизненного цикла (рождение, инициация, свадьба, похороны), с другой стороны. Вместе с тем та же самая тема жизни—смерти—новой (усиленной) жизни все время дублируется с П. годового цикла и П. жизненного цикла. И речь идет не только о том, что разные П. передают общий смысл, но и о том, что в разных П. в очень значительной степени

совпадает набор элементов праздничной композиции, многие операции, вещественные атрибуты, система символов, а иногда даже и сопровождающие разные П. ритуальные тексты. В этом смысле даже применительно к недавнему прошлому или даже настоящему времени для ряда архаичных традиций уместно говорить не только о *разных*, но *весьма сходных* между собой П., но и о *едином* П. с *несколько различающимися частными вариантами*. И уж во всяком случае для ряда традиций П. легко составляется общий набор разных элементов, обыгрываемых в П. или участвующих в нем (растительные символы — зерно, семена, сноп, зелень, деревцо, листья, ветки…; животные символы — яйца, жир, шерсть…; кулинарно-гастрономические символы — блины, пироги, короваи, хворост, жареная свинина, колбасы и т. п., пиво, вино, квас; псевдоантропоморфные символы типа Масленицы, Костромы, Ивана Купалы и т. п.; тема огня и воды; ряжение и разоблачение, растерзание, сожжение; игры, песни, шутки, смех, балагурство и т. п.; гадания и загадки, элементы диалога и дуальности; эротизм и т. п.). Разумеется, сказанное не относится в большому количеству специализированных П., дифференцированность которых очень велика. Но как раз существенно то обстоятельство, что чем специальнее П. (ср. П. цветов и т. п.), чем у́же круг его участников, тем больше отклоняется он от общего типа П. как такового и тем труднее свести его к исходному прототипу (эта ситуация в корне отлична, напр., от более или менее однородных локальных культов, выступающих как явные варианты исходного «пракульта»). Вместе с тем в разных традициях по разным причинам институализируются особые П., которые в принципе не слишком сильно отличаются от других П., но, тем не менее, выделенности среди других П. придается особое значение (Сатурналии в Риме, Элевсинские мистерии в Греции, П. кущей у евреев, П. майского дерева или рождественской елки в Европе, П. ямса в Африке, потлач у индейцев и т. п.). Наряду с такими П., мотивируемыми традицией прежде всего, существуют особые П., в которых как бы проверяется структура самого П., мифа, системы сакральных ценностей данной культуры через употребление кода этой культуры в парадоксальных условиях «вывернутости наизнанку» привычных отношений (к этой категории относятся, напр., П. типа старого европейского карнавала, ср. такой его вари-

ант, как средневековый П. дураков, восходящий, видимо, к римским Сатурналиям).

При рассмотрении вопроса о соотношении П. и мифа обращает на себя внимание явное преобладание такой ситуации, когда миф мотивирует П. (событие, рассказываемое в мифе, рассматривается как прецедент, отмечаемый соответствующим П., в котором может воспроизводиться, в частности, и сам этот миф [миф как сценарий П., по крайней мере, его ритуала], ср. Адонис и Адонисии, Дионис и Дионисии и т. п.), над ситуацией, когда тема П. становится ядром мифа (обычно П. упоминается как сопутствующее обстоятельство, не укорененное во внутренней структуре мифа; при этом сами П. чаще всего отражают некий мифологический мотив [ср. свадьбу Пелея и Фетиды /кстати, этот мотив вошел в соответствующий цикл позже/ как завязку мифологического сюжета о Троянской войне]). Эта картина вполне показательна в контексте общего соотношения дискретного и непрерывного, мифа и ритуала. «Итак, в то время как миф решительно поворачивается спиной к непрерывности, желая перекрыть и нарушить мировой порядок посредством различий, контрастов и оппозиций, ритуал исходит из обратного. Начавшись с дискретных единиц, которые волей-неволей были включены в него в результате предварительного познания действительности, он стремится к непрерывности, пытается слиться с нею, хотя изначальный разрыв, произведенный мифологической мыслью, не дает никакой возможности для того, чтобы эта работа хоть когда-нибудь завершилась. В этом и его сила, и его слабость. Это объясняет также, почему в ритуале всегда есть какая-то отчаянно высокая струна. Но отсюда же — в отместку и функция магии… — игра, усложненная в своем иррационализме — в противоположность мифологической мысли, но, однако же, необходимая… Ритуал не является стихийной реакцией на сущее: наоборот, он — выворотка этого сущего, и состояния тревоги, например, которые его порождают или которые он порождает, не отражают прямого отношения человека к миру» (*К. Леви-Строс*. Mythologiques. 4. 1971). Сказанное в значительной степени объясняет и отношение П. к мифу, и суть П. как того образа, в котором человек мыслит мир, и стратегию поведения человека, как она отражается в П. и реконструируется на его основании.

## ЛИТЕРАТУРА

*А. Н. Афанасьев.* Поэтические воззрения славян на природу. 1—3. М., 1865—1869.

*Е. В. Аничков.* Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. 1—2 // Сборник Отд. русск. языка и словесности Имп. Академии наук. Т. 74. № 2. 1903; Т. 78. № 5. 1905.

*В. Ф. Миллер.* Русская масленица и западноевропейский карнавал. М., 1884.

*И. М. Снегирев.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Вып. 1—4. М., 1837—1839.

*А. В. Терещенко.* Быт русского народа. Т. 1—7. М., 1847—1848.

*П. В. Шейн.* Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. Т. 1. Вып. 1—2. СПб., 1898—1900.

*Е. Ф. Карский.* Белорусы. Т. 3. Кн. 1. М., 1916.

*Дж. Фрэзер.* Золотая ветвь. Вып. 1—4. М., 1928.

*В. Я. Пропп.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1947.

*Он же*. Русские аграрные праздники. Л., 1963.

*С. Н. Давиденков.* Эволюционно-генетические проблемы в неврологии. Л., 1947.

*М. М. Бахтин.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.

*П. А. Флоренский.* Из богословского наследия // Богословские труды. Сб. 17. М., 1977.

*А. Я. Гуревич.* Категории средневековой культуры. М., 1972.

*Д. С. Лихачев, А. М. Панченко.* «Смеховой мир» Древней Руси. Л., 1976.

*Ю. В. Попович.* Молдавские новогодние праздники. Кишинев, 1974.

*С. А. Токарев.* Ранние формы религии и их развитие. М., 1964.

*В. И. Чичеров.* Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX веков // Труды Ин-та этнографии. Новая серия. Т. 40. 1957.

*В. К. Соколова.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX — начало XX в. М., 1979.

Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX — начало XX в. Зимние праздники. М., 1973; Весенние праздники. М., 1977; Летне-осенние праздники. М., 1978.

*Л. А. Абрамян.* О некоторых особенностях первобытного праздника // Сов. этнография. 1977. № 1: 19—30.

*Он же*. Особенности отражения дуальной организации в праздничной жизни и мифологии: Автореф. дис. … канд. ист. наук. М., 1978.

*W. Mannhardt.* Roggenwolf und Roggenhund. Danzig, 1865.

*Idem*. Die Korndämonen. B., 1868.

*Idem*. Wald- und Feldkulte. Bd. 1—2. B., 1904.
*G. Dumézil.* Le festin d'immortalité. P., 1924.
*M. Eliade.* Traité d'histoire des religions. P., 1949.
*Idem*. Le sacré et le profane. P., 1965.
*Idem*. Le Mythe de l'éternel retour. P., 1949.
*Idem*. Australian Religion: An Introduction. Ithaca—L., 1973.
*A. M. Hocart.* Kingship. L., 1927.
*Idem*. Kings and Councillors. Chicago—L., 1970.
*F. R. S. Raglan.* The Origins of Religion. L., 1949.
*R. Piddington.* The Psychology of Laughter. N. Y., 1963.
*G. Roheim.* The Eternel Ones of the Dream. A Psychoanalytic Interpretation of Australian Myth and Ritual. N. Y., 1945.
*B. Malinowski.* Myth in Primitive Psyhology. L., 1926.
*Idem.* A Scientific Theory of Culture and Other Essays. Chapel Hill, 1944.
*Idem.* Argonauts of the Western Pacific. L., 1922.
*Idem.* Coral Gardens and Their Magic. 1—2. L., 1935.
*J. Huizinga.* Homo Ludens // Verzamelde werken. D. 5. Haarlem, 1950.
*C. Lévi-Strauss.* La pensée sauvage. P., 1962.
*Idem*. Mythologiques. 1—4. P., 1964—1971.
*V. W. Turner.* The Drums of Affliction: A Study of Religious Processes Among the Ndembu of Zambia. Oxford, 1968.
*Idem.* The Ritual Process. Chicago, 1969.
*M. Granet.* Fêtes et chansons anciennes de la Chine. P., 1929.
*D. Zelenin.* Russische (Ostslavische) Volkskunde. B.—Leipzig, 1929.
Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend. Vol. 1. Chicago, 1949: 374, 376.
*G. Jobes.* Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. 1. N. Y., 1962: 553—556.
*J. Cazeneuve.* Les rites et la condition humaine. P. [1958].
*A. Leroi-Gourhan.* Les religions de la préhistoire (Paléolitique). P., 1964.

**ПРАКРИТИ** (др.-инд. *prakṛti-*) — первоначальная субстанция, природные условия чего-либо, материальная причина, первопричина мира объектов. В мифологии П. воплощает высшую волю творца; идентифицируется с Майей, иллюзией, Шакти, божественной женской энергией. В ряде философских школ (ср. санкхья) противостоит пуруше, понимаемому как *я*, отличное от тела, ума и чувств. П. состоит из трех субстанций — гун, которые, постоянно изменяясь, порождают страдание, радость, безразличие и т. п. П. характеризу-

ется необусловленностью, вечностью, вездесущностью. П., соединившись с пурушей, нарушает равновесие и вызывает эволюцию мира.

**ПРИТХИВИ** (др.-инд. *Pṛthivī́*, собств. ‘широкая’) — обожествленная и персонифицированная земля. В РВ и АВ ей посвящено по одному гимну (V, 84; XII, 1); обычно же П.-Земля прославляется с Дьяусом-Небом. П. — женское начало, она мать (РВ X, 18, 10), а Дьяус — мужское начало, отец. Они супруги, которые первоначально были слиты воедино (их разъединение, приписываемое прежде всего Индре или Варуне, приравнивается к созданию вселенной). Из семени, испускаемого Дьяусом в виде дождя, меда, жира, П. производит все живое. Пероснификация П. весьма слабая; зато постоянно описываются ее характеристики: она изобильна, несет на себе тяжесть гор, поддерживает деревья; к ней приходят умершие; она мать всех существ. Согласно Ведам, есть три земли, наша называется Бхуми (*Bhūmi*), иногда и Урви (*Urvī* ‘широкая’). Нередко П. появляется и в послевед. литературе. Так, П. приютила у себя хайхаев в сказании о Парашураме (Мбх. III, Вишну-Пур. IV); богине Кали П. дала бедра (Марканд.-Пур.). В некоторых текстах имя П. производят от имени Притху, сюжетно связанного с П. (Вишну-Пур.). Как представление о Матери-Земле, так и мотив ее разъединения с Отцом-Небом имеют многочисленные типологические параллели.

**ЛИТЕРАТУРА**

Ригведа. М., 1972: 177—178, 338—339.
*S. Bhattacharji*. The Indian Theogony. Cambridge, 1970.

**ПРИШНИ** (др.-инд. *Pṛ́śṇi*-, букв. ‘пестрая’) — ведийский мифологический персонаж, женское божество, имеющее облик коровы, собств. — божественная небесная корова; само слово в единств. числе может обозначать и корову и быка (по принципу ‘пятнистый’, ‘пестрый’), а во множеств. числе относится к коровам, которые дали Соме молоко для Индры («Ригведа» I, 84, 10—11; VIII, 8, 19; 7, 10; 58, 3). П. — жена Рудры; из своего сияющего вымени она произвела на свет своих сыновей Марутов, божеств бури и ветра

(II, 34, 2), называемых поэтому pṛśnimatāraḥ ‘имеющие П. матерью’ или даже просто gomatārah ‘имеющие корову матерью’ (I, 23, 10; 85, 3; VIII, 20, 8 и др.; «Атхарваведа» V, 21, 11). Не раз упоминаются в «Ригведе» ее вымя и молоко, однажды (IV, 5, 10) говорится о ее тайном укрытии (вымени?). Обычно образ П. понимается как метафора пестрой (во всяком случае — неоднородной по цвету) грозовой тучи, иногда — пламенеющих туч (рожденные П. Маруты не случайно сравниваются с огнями, ср. VI, 66, 1—3), уподобляемых разбухшему вымени. Вообще с П. связана символика воды как плодоносной силы. Так, в гимне VII, 35, 13 П., называемая здесь ‘богохранимой’, восхваляется вслед за другими персонификациями вод (в частности, подземного царства): Аджа Екапад, Ахи Будхнья, Океан, Апам Напат, оплодотворитель вод; ср. также название реки Pṛ́śni (другой вариант — Paruṣṇī). Это особенность П. не принадлежит к числу бросающихся в глаза. Между тем она позволяет с уверенностью ввести П. в круг божеств, связанных с плодородием, и наметить мифологические связи и аналогии П. Так, оказывается возможным сопоставить имя П. с глаголом, обозначающим разбрызгивание воды, порошение дождя (ср. хеттск. *papparš*-, тохарск. *papärs*-, чешск. *pršeti* и др.). В таком случае П. сопоставима с сербской Прпорушей (см. *Славянская мифология*), девушкой, участвующей в качестве главного персонажа в ритуале вызывания дождя в засуху. Разумеется, следует иметь в виду и другие аналогии — как внутри др.-инд. мифологии (само имя *Pṛ́śni* носят несколько женских персонажей /так, о Деваки, жене Васудевы и матери Кришны, говорится, что она была рождена вновь как Пришни/; ср. также мифологический персонаж Пришнигу /*Pṛśnigu*-, собств. ‘имеющий пестрых коров’/, «Ригведа» I, 112, 7; название племени, враждебного ариям, VII, 18, 10), так и в ближайше родственной иранской мифологии (ср. авест. *Paršat.gəuš* ‘обладающий пестрыми коровами’ в соотнесении с ведийск. *pṛ́ṣad-aśva*- ‘обладающий пестрыми конями’).

## ЛИТЕРАТУРА

*R. Roth*. Nirukta. Göttingen, 1852: 10, 39, 145ff.
*S. Bhattacharji*. The Indian Theogony. Cambridge, 1970: 130—132, 250, 270.

**ПРОСТРАНСТВО.** — П. как один из важнейших элементов мифопоэтической архаичной модели мира играло важную роль в соответствующих представлениях. Вместе с тем оно решительным образом отличалось от представлений о П., свойственных современному человечеству и сложившихся как под влиянием научных взглядов (особенно после Галилея и Ньютона), которые постулировали геометризованное гомогенное непрерывное, бесконечно делимое П., равное самому себе в каждой его части, и произведений литературы и искусства «среднего» уровня с их установкой на «покорение» П. и последующую его унификацию, технизацию, устранение из него качественных различий, одухотворенности, так и в результате практической деятельности человека, при которой главная цель заключалась в том, чтобы от природы и П. как одного из ее аспектов «брать» нужное, а не «вслушиваться» в них в надежде на самораскрытие П. как такового, на сотрудничество с ним, складывающееся в процессе обживания, оживотворения, одухотворения П. Во всяком случае для мифопоэтического сознания П. принципиально отлично и от бесструктурного, бескачественного геометрического пространства, доступного лишь измерениям, и от реального пространства естествоиспытателя, совпадающего с физической средой, в которой наблюдаются соответствующие физические явления, вносящие в П. «качественность» (ср. представления об особых полях, определяемых характером силовых линий; векториальные представления о пронизанном излучениями волн П.; представления о симметрии реального П.; ср. идеи В. И. Вернадского). Следует помнить, что указанных видов П. не существовало в мифопоэтической модели мира (как нередко и самого слова для П., ср., напр., античную традицию), так же ей было неизвестно пространство наглядного созерцания (Anschauungsraum), открытое Гоббсом, Лейбницем, Кантом (ср. учение Н. Гартмана о том, что реальному П. соответствует П. наглядного созерцания как категория содержания сознания; П. как категориальная форма созерцания не является единым и изменяется соответственно ступеням познающего сознания; ср. также «П. переживания» /Erlebnissraum/, не отделимое от познания).

Более того, и кантовское определение П. как в н е ш н е г о априорного созерцания (при том, что время — внутреннее), как того, что

не воспринимается извне, а налагается познающим субъектом на данные чувственных восприятий, как того, что «идеально», «субъективно», предшествует вещи в П., обнаруживает ряд недостатков и неясностей, будучи сопоставленным с мифопоэтическим представлением о П.

Прежде всего в архаичной модели мира П. не противопоставлено времени как внешняя форма созерцания внутренней. П. и время образуют единый пространственно-временной континуум (ср. это же понятие в современной физике и роль скорости как понятия, объединяющего П. и время), в котором П. и время не только находятся во взаимосвязи, но, строго говоря, неразрывны и образуют хронотоп (термин, введенный в биологию А. А. Ухтомским и в сферу гуманитарных наук М. М. Бахтиным). В мифопоэтическом хронотопе время сгущается и становится формой пространства (оно «спациализуется» и тем самим как бы выводится вовне), его новым («четвертым») измерением; П. же, напротив, «заражается» внутренне-интенсивными свойствами времени («темпорализация» П.), втягивается в его движение, становится неотъемлемо укорененным в разворачивающемся во времени мифе, сюжете. Всё, что случается или может случиться в мире мифопоэтического сознания, не только определяется хронотопом, но и хронотопично по существу, по своим истокам. Неразрывность П. и времени в этой модели мира проявляется не только в «спациализованных» обозначениях времени (ср. русск. *вре́мя* из и.-евр. **vert-men* от **vert-* ‘вертеть’, ‘вращать’, т. е. ‘круг’, ‘поворот’) и частых случаях совпадения в обозначении больших единиц П. и времени (в ряде языков значения ‘земля’, ‘мир’, с одной стороны, и ‘год’, с другой, передаются однокоренными словами), но и в том, что для первобытного или архаичного сознания всякая попытка определения значимости П. вне соотнесения его с данным отрезком (или точкой) времени или, говоря иначе, вне идентификации фазы поворота П. (т. е. мира, земли или Солнца и т. п.), принципиально не полна и тем самым лишена статуса истинности и сакральности. Любое полноценное описание П. предполагает определение «здесь—теперь», а не просто «здесь» (так же и определение времени ориентировано не на «теперь», а на «теперь—здесь»). Другая важная особенность, отличающая архаичное понимание П. (или П.-времени), заключается в том, что оно

не является идеальным, пустым, что оно не предшествует вещам, его заполняющим, а наоборот, конституируется ими. Это пространство всегда заполнено и всегда вещно; вне вещей оно не существует и, следовательно, сама категория П. в этих условиях не может быть признана универсальной. Кроме П. существует еще не-П., отсутствие П., воплощением которого является Хаос до начала творения (т. е. речь идет об отсутствии П. до создания Вселенной во времени), в условиях уже наличествующего творения с его П. (когда складывается оппозиция: П. в Космосе /в центре/ — отсутствие П. в Хаосе, занимающем по отношению к Космосу пространственно периферийное положение), наконец, внутри самого Космоса (в остатках хаотического начала, еще не переработанного космическими силами, когда хаотическое отсутствие П. /не-П./ оказывается в центре Космоса, который окружает своим П. область хаотического не-П.). Следовательно, напрашивается еще одно заключение: П. (или, точнее, пространственно-временной континуум, хронотоп) не только неразрывно связано с временем, с которым оно находится в отношении взаимовлияния, взаимоопределения, но и с вещественным наполнением П. (боги, люди, животные, растения, элементы сакральной топографии, сакрализованные и мифологизированные объекты из сферы культуры, всё, что так или иначе «организует» П., собирает его), «Языковая» мифология подтверждает это заключение нередкими примерами обозначения П., его «наполнения» и времени одним и тем же словом или словами одного корня. Классический образец — лат. *orbis* ‘окружность’, ‘круг’, но и — ‘земной круг’, ‘мир’, ‘земля’ (ср. *orbis terrae* или *terrarum*; также — ‘область’, ‘страна’, ‘царство’ и т. д., даже ‘небо’, ‘небесный свод’); ‘годичный круговорот’, ‘год’, ‘круговое движение’ (ср. *orbis temporum* ‘круговорот времен’, *orbis annuus* ‘годовой оборот’) и, наконец, ‘человечество’, ‘человеческий род’ (ср. также обозначение ряда круглых предметов и т. п.); особенно многочисленны примеры такого «наполнения» времени, ср. русск. *век*, др.-греч. *γένος*, др.-инд. *jána-* и т. п., совмещающие временны́е значения с обозначением рода, поколения людей, определяющих не только границы, но и содержание данного временно́го отрезка. Следует заметить, что следы мифопоэтических представлений о П. в той или иной мере сохраняются у древнегреческих философов,

в частности, у Платона, чья теория П. отличалась, напр., от атомистического учения Левкиппа и Демокрита о П. как пустоте (*τὸ κένον*), заполняемой движущимися единицами. Существенно подчеркивание Платоном разницы между материей как чистым становлением и П. как некиим о ф о р м л е н и е м. Ср.: «...есть еще один род, а именно пространство: оно вечно, не приемлет разрушения, дарует обитель всему рождающемуся, но само воспринимается вне ощущения, посредством некоего незаконного умозаключения, и поверить в него почти невозможно. Мы видим его как бы в грезах и утверждаем, будто этому бытию непременно до́лжно быть где-то, в каком-то месте и занимать какое-то пространство, а то, что не находится ни на земле, ни на небесах, будто бы и не существует. Эти родственные им понятия мы в сонном забытьи переносим и на непричастную сну природу истинного бытия, а пробудившись, оказываемся не в силах сделать разграничение и молвить истину, а именно что, поскольку образ не в себе самом носит причину собственного рождения, но неизменно являет собою призрак чего-то иного, ему и до́лжно родиться внутри чего-то иного, как бы прилепившись к сущности, или вообще не быть ничем. Между тем на подмогу истинному бытию выступает тот безупречно истинный довод, согласно которому две вещи, доколе они различны, не могут родиться одна в другой как единственная и тождественная вещь и одновременно как две. Итак, согласно моему приговору, краткий вывод таков: есть бытие, есть пространство и есть возникновение, и эти три [рода] возникли порознь еще до рождения неба» (Тимей 52a—d), а из новейших параллелей к учению о «вместилище» (*χώρα*) — мысли М. Хайдеггера о том, что вещи не размещаются в каком-то П., которое существует независимо от них: вещи сами выступают как м е с т а, и П. является лишь их распространением. Эта идея может быть существенно продолжена указанием на то, что в мифологической модели мира П. находит себя в вещи (и тем явственнее, чем сакральнее вещь, а любая вещь сакральна, если она не потеряла связь с целым Космоса, причастна ему, если существуют тексты «операционного» типа, подтверждающие связь д а н н о й вещи с п е р в о в е щ ь ю как элементом Космоса), что свойство «быть вещью» есть функция П., что с некоторой точки зрения вещь первична (тезис о первичности вещи и о том, что она «создает» П., делает осмысленным представление о

П. /как и времени/ как свойстве вещи). П. высвобождает место для сакральных объектов, открывая через них свою высшую суть, давая этой сути жизнь, бытие, совпадающее с истиной, смысл, предоставляя всем возможность стать, быть и органически обживать П. космосом вещей в их взаимопринадлежности. Тем самым, вещи не только конституируют П., задают его границы, отделяя его от того, что не является П., но и организуют его структурно, придавая ему значимость и значение (семантическое обживание П.).

Отделённость П. от не-П., его отдельность — важнейшее свойство П., и не случайно, что в ряде случаев само П. обозначается по этому принципу (ср. др.-инд. *rájas* ‘пространство’ при *ṛjáti* ‘простирает’, из и.-евр. **rēg'*- ‘проводить линию’, ‘резать’, ‘очерчивать’ ср. лат. *regiones* ‘небесные линии’, проводившиеся во время гаданий римскими авгурами, но и обозначение определенного пространства, региона). Но П. возникает не только и не столько через от-деление его от чего-то, вы-деление из Хаоса (разумеется, это никак не опровергает самой идеи об актуальности отделенности П.), сколько через раз-вертывание его вовне по отношению к некоему центру (т. е. той точке, из которой совершается или некогда совершилось это развертывание и через которую как бы проходит стрела развития, ось раз-ворота; ср. при др.-инд *rájas* ‘пространство’ обозначение творческого женского принципа *Vi-rā́j*, букв. — ‘раз-’ & ‘простор’/‘пространство’) или безотносительно к этому центру. В этом последнем случае особенно показательным нужно считать русское слово *простра́нство*, обладающее исключительной семантической емкостью и мифопоэтической выразительностью. Его внутренняя форма (**pro-stor-*) апеллирует к таким смыслам, как ‘вперед’, ‘вширь’, ‘вовне’, ‘открытость’, ‘воля’. «Попробуем прислушаться к языку. О чем он говорит в слове “пространство”? В нем говорит простор. Это значит: нечто простираемое, свободное от преград. Простор несет с собой свободу, открытость для человеческого поселения и обитания» (М. Хайдеггер). Мифопоэтическая Вселенная не просто широкое, развертывающееся вовне, свободное П. Это П. к тому же организовано в том отношении (по меньшей мере), что оно расчленено, состоит из частей и, следовательно, предполагает две противоположных по смыслу операции, удостоверяющих, однако, единое содержание — составность П. Речь

идет об операциях членения (анализ) и соединения (синтез), которые выступают не только как результат реконструкции, но и реально и вполне осознанно используются в основном годовом ритуале на стыке Старого и Нового года: распадение старого мира (прежнего пространственно-временнóго /и вещного/ континуума) — расчленение жертвы, понимаемой как образ этого мира; составление (соединение, синтезирование из частей, образовавшихся при распадении) нового мира — собирание воедино членов тела расчлененной ранее жертвы (более опосредствованный вариант — мифопоэтическая по своим истокам, но сохраняющаяся еще в раннефилософских и ранненаучных концепциях /напр., у ионийских натурфилософов/ и даже в более поздних «мистических» версиях научных теорий идея дружбы элементов или стихий, их взаимная сим-патия, с-родство).

Мифы творения и описания основных ритуалов нередко довольно полно отражают эти свойства организованного П. как некоего отдаленного аналога геометрического П. современной науки. Вместе с тем эта тенденция относительно однородного и равного самому себе в своих частях П. отчетливо обнаруживается на заключительном этапе мифопоэтической эпохи при выработке основ «преднаучной» и «предфилософской» концепции Вселенной и, в частности, пространства. На этом этапе П. предпочитают описывать не столько как гармоническое равновесие соподчиненных частей, имеющее эстетическую ценность (сама космизованность П. придает ему эту ценность) и потому доступное отражению в Слове (характерно, что космогонические тексты о П. и его частях лежат у истоков того, что можно назвать эстетически отмеченной, сакральной поэзией), сколько как то, что измеряется. Эти измерения П. во многих традициях получили исключительное развитие (напр., в Египте, в Двуречье, особенно в Китае, в древнеамериканских цивилизациях и т. п.) и дали начало разветвленной нумерологии и геометрии (отчасти — астрономии) как особым областям постепенно десакрализующегося знания. Впрочем, за этими измерениями с их пафосом числовых спекуляций легко обнаруживается принципиально иная картина — первоначально измерению подлежали основные параметры П., задаваемые расположением сакральных объектов, как раз и формирующих это П. (ср. типовые измерения расстояний

между храмами, святилищами, священными горами, рощами, источниками и т. п.). Для этой эпохи вместо непрерывности и сплошной протяженности гомогенного П. (так, в частности, понимал его Декарт, отрицавший атомистическое понятие пустоты) реконструируется разнородное и, так сказать, «корпускулообразное» П. с разной ценностью (значимостью) различных его частей. Различные мифы (как собственно космогонические, так и этиологические, не говоря уж о мифах о том, что найдено, открыто, изобретено, введено, внедрено культурным героем), достаточно полные собрания загадок, сакрализованные тексты — списки, тексты-каталоги и т. п. описывают происхождение не только П. в целом, но и его отдельных частей.

Особенного внимания заслуживают случаи, когда разные (в идеале — все) возникающие части П. имеют единый источник происхождения, в частности, когда им ставятся в соответствие разные части некоего единого другого образа. Ср. мифы о происхождении частей космического или (чаще) земного П. из членов тела Первочеловека и наоборот (ср. мифы о Пуруше, Адаме, Имире и т. п.). Эти мифы не только устанавливают общий источник Вселенной и ее П., но и выявляют конкретные ряды соответствий, благодаря которым элементы П. получают свое мифопоэтическое значение. Вообще следует подчеркнуть, что мифологизированные объекты, заполняющие П. и конституирующие его, выстраивают в пределах общего П. некое с е м а н т и ч е с к о е П. определенной структуры, если говорить о ее локальной проекции. Локальное распределение значимостей этого П. таково, что оно подчинено следующему принципу: нарастание сакральной отмеченности объекта осуществляется постепенно, по мере движения от периферии к той точке П., которая считается сакральным центром всего П. В горизонтальной плоскости Космоса П. становится все более сакральным по мере движения к центру, внутрь, через ряд как бы вложенных друг в друга объектов (напр., своя страна → город → его центр → храм → алтарь → жертва); иногда в соответствии с этим П. членится на серию всё более сужающихся концентров, причем в пределах каждого данного концентра все объекты обладают равной степенью сакральности. Центр же всего сакрального П. отмечается алтарем, храмом, крестом, мировым деревом, axis mundi, пупом Вселенной, камнем, мировой горой,

высшей персонифицированной сакральной ценностью. И в этом случае сам центр становится тем источником, который во многих отношениях определяет структуру всего сакрального П. (его поля). В вертикальном разрезе Вселенной как наиболее сакральная точка П. обычно рассматривается небесный конец мыслимой «мировой оси», т. е. абсолютный верх; сама же эта ось выступает в таком случае как шкала ценностей объектов, размещенных в вертикальном П. В других случаях центр помещается там, где «мировая ось» входит в землю; в этом случае он совпадает с центром горизонтальной плоскости. В ряде космологических систем (обычно многоярусных) говорится о трех П. (ср. в некоторых шаманских мифологиях Сибири различение земли /= П./ верхнего мира, земли среднего мира и земли нижнего мира), а иногда и о большем количестве — о девяти, тридцати трех, девяноста девяти (в зависимости от того, на сколько частей членится каждая из трех космических зон) ср. 13 небес ацтекской Вселенной. Но вообще понятием П. при описании вертикального строения Вселенной пользуются несравненно реже (при том, что нередко, как было указано, в пределах каждого из вертикальных срезов П. /или пространства/ «горизонтализуется»). Тем не менее, в отдельных случаях именно вертикальная ось П. наиболее четко высвечивает иерархическую структуру объектов — покойники, души предков, демоны, злые божества, хтонические животные — в н и з у; люди, животные — п о с е р е д и н е; птицы, ангелы, высшие божества, мифологизированные светила — в в е р х у. Местом эпифании, удостоверяющим высшую сакральность его, обычно является центр горизонтальной плоскости — храм, мировое дерево, axis mundi.

К этому центру ведет п у т ь, т. е. то, что связывает самую отдаленную периферию, во-первых, и все объекты, заполняющие П., во-вторых, с высшей сакральной ценностью, находящейся в центре П. Движение по П. к центру превращает потенциальность пути в актуальную реальность и подтверждает д е й с т в и т е л ь н о с т ь - и с т и н н о с т ь самого П., «пробегаемого» этим путем, и, главное, д о с т у п н о с т ь каждому узнать П., освоить его, достигнуть его сокровенных ценностей. Аспект движения как внутренняя характеристика П. особенно выявляется в тех обозначениях П., которые обнаруживают связь с названиями орудий движения (напр., колеса). Наряду с обживанием П. через путь в горизонтальной пло-

скости, весьма значительное место занимают в мифопоэтической традиции (особенно часто в шаманских и мистических) описания вертикального пути; среди них особый род текстов составляют и путешествия в загробный мир (странствия в царстве мертвых, перешедшие и в литературную традицию уже в глубокой древности (Египет, Двуречье, Индия, античность — соответствующие эпизоды с участием Одиссея, Энея и т. п. /ср. дисгармоническое, «хтоническое» П. «Энеиды»/). Путь в горизонтальном П. стал той осью, на которой создавались различные эпические формы народной словесности и прежде всего сказка. В сказке герой всегда выходит из некоего центра (своего дома), дающего ему гарантии надежности, укрытости, защищенности, определенного status quo. Но в целях возмещения недостачи или (в другой формулировке) достижения более престижного статуса (изменение социального статуса в связи с приобретением царства, женитьбой и т. п.) герой отправляется вовне, на периферию П., отличающуюся особой опасностью и концентрацией злых сил; более того, место, к которому приезжает сказочный герой, часто находится в н е П., в том остатке «непространственного» Хаоса, где решается и судьба героя и самого этого места, поскольку победа героя обозначает освоение П., усвоение его себе, приобщение его космизированному и организованному «культурному» П. Собственно говоря, такая же задача решается и в специальных ритуалах освоения П. (конкретно — новых земель /ср. нем. *Landnahme*/ или нового жилища) во многих традициях: обход территории по периметру, операция освоения центра (или двух основных центров — переднего угла и печи — при ритуале перехода в новый дом у восточных славян), освящение ключевых точек нового П. с помощью жертвоприношения, помещения в них сакральных ценностей (крест, икона, другие символы благополучия), разного рода оберегов и амулетов, заговаривания (молитвы, заговоры и т. п.); ср. мифологические фигуры богов стран света, охранителей-стражей границ П. или его отмеченных точек и т. п. Промежуточная операция между освоением нового П. и переходом в новый дом — установление места для нового поселения с помощью ритуальных измерений (ср. *Roma Quadrata*) и определения благоприятного момента. Некоторые тексты, описывающие путь, очень подробно характеризуют о б ъ е к т н у ю структуру П.; ср., напр.,

заговоры с детально разработанными этапами пути из своего дома к сакральному центру (из избы дверьми на двор, со двора воротами в поле, по дороге через поле, реку, через лес и горы, к синему морю окияну, посреди которого остров Буян, не нем бел-горюч камень-алатырь, на нем дерево, крест и т. п., иногда святители); при этом начальная и конечная точки пути соотнесены с отмеченными временны́ми моментами (напр., с утренней зарей или появлением месяца и звезд).

«Объектная» структура пути вместе с тем с исключительной точностью указывает все грани перехода между этим П. и тем П., между своим и чужим, внутренним и внешним, близким и дальним, домом и лесом, «культурным» и природным, видимым и невидимым. Особое внимание мифопоэтического сознания к началу и концу (пределу), с одной стороны, и к переходам-границам (порог, дверь, мост, лестница, окно и т. п.), с другой, обнаруживает не только его тончайшую способность к дифференциации П., но и к усвоению (определению) семантики частей П., преимущественно тех ключевых мест (или моментов, если речь идет о времени), от которых зависит безопасность человека. Поэтому в архаичной модели мира особое внимание уделено «дурному» П. (болото, лес, ущелье, развилка дорог, перекресток). Нередко особые объекты указывают на переход к этим неблагоприятным местам или же нейтрализуют их (ср. роль креста, позже — храма, часовни, иконы и т. п.). Существуют и специальные приемы распознавания временно «дурных» мест (напр., заколдованных, находящихся под злыми чарами, заклятием и т. п.) и их обращения в прежнее состояние. Не меньшее внимание и забота уделяются в архаичных культурах благоприятным местам, особенно сакральным. Характерный пример, сохраняющийся и в культурах иного типа, — алтарная преграда в виде иконостаса с изображением святых. Эта преграда отмечает границу между невидимым высшим божественным миром и видимым человеческим земным миром. Для предстоящего иконостасу верующего иконостас — место ангелофании, встречи с невидимым миром, о котором свидетельствуют святители; через него человек общается с божеством, тем самым восстанавливая связь между двумя частями П. Именно поэтому эта пространственная граница сама сакральна и выступает как основная веха-завершение всего пути.

Архаичные представления о П., в частности, о роли пути в освоении П. и в становлении героя (как субъекта путешествия) надолго пережили мифопоэтическую эпоху и соответствующий культурный круг. Хронотоп тех произведений античной художественной литературы позднего периода, которые определяются как авантюрный роман испытания, авантюрно-бытовой роман, биографический роман, равным образом сохраняют как следы мифопоэтического понимания П., так и признаки начавшегося процесса демифологизации и десакрализации этого П. (ср. абстрактную пространственную экстенсивность с обилием случайностей, техническую неконкретизированную связь П. и времени, пассивность и известную «механистичность» героя в отношении П. и времени и т. п. как характерные черты античного романа). Рыцарский роман Средневековья в определенной степени продолжает эту же линию. Но и в великих произведениях искусства от «Божественной комедии» до «Фауста», «Мертвых душ» или «Преступления и наказания» достаточно отчетливо обнаруживаются следы мифопоэтической концепции П. Более того, подлинное и самодовлеющее П. в художественном произведении (особенно у писателей с мощной архетипической основой) обычно отсылает именно к мифопоэтическому П. (ср. творчество Гофмана, Гоголя, Достоевского, Пруста, Джойса, Кафки, Т. Манна, Г. Гессе, Андрея Белого, Вагинова, Платонова и др.) с характерными для него членениями и семантикой составляющих его частей. То же относится и к произведениям изобразительного искусства (ср. тему П. в иконописи, у Джотто и других тречентистов, у мастеров «космизированного» пейзажа в XVI в., в ряде более поздних направлений живописи и скульптуры — вплоть до наших дней), а также к разным способам представления П. и его передачи в искусстве (проблема «глубины» П. в контексте такой важной оппозиции, как плоскостность — глубинность, в значительной степени определяющей целое художественной формы; проблема отражения «места» зрителя в произведениях изобразительного искусства — типология «перспектив» /ср. сочетание «перспективного» и «неперспективного» П. или различных перспектив для противопоставления разных планов в иконе или картине/; проблема создания «иллюзионистического» П. в XVIII в. и позже /Пиранези, Бибиены, Гонзага и др./; проблема «деформации» П. как его топологических преобразований /начиная

с Сезанна, Ван Гога и Матисса и особенно широко далее, напр., в кубизме/ и т. п.).

Наконец, и развитие современных точных наук (прежде всего — физического цикла, отчасти и биологического) привело к ряду выводов, которые ближе к мифопоэтической концепции П., чем к усредненному и шаблонизированному «бытовому» образу П. Характерно, что аналогии современным научным представлениям о П. появляются в некоторых предельных (для мифопоэтического сознания) ситуациях, а именно тех, которые описывают появление П. и его исчезновение.

Первый случай — уже рассмотренный пример порождения П. из ничего, точнее — вы-пускание его из Первочеловека, т. е. экстериоризация П. вовне из некоего «внепространственного» центра, сопоставимая с «взрывом» космического ядра, приведшего к возникновению Вселенной через ее рас-ширение, рас-пространение во всех направлениях от центра, от Первочеловека, понимаемого как Я. Учитывая изоморфизм микрокосма (Я) и макрокосма (Вселенная), необходимо сделать заключение, что в центре, находившемся вне П., уже как бы присутствовала *in nuce* (в сжатом виде, в зародыше) пространственность, которая описывает Я (ср. теории о врожденном характере представлений о П.), самого Первочеловека, а будучи выведена вовне — и весь мир. Отсюда — тезис о человеке (Я) как мере всех вещей (мира). Несомненно, что эта схема экстериоризации П., по сути дела, совпадает с современным пониманием (в ряде биологических, математических и философских концепций) П.-времени как описания организма самого человека, как знания (внутреннего) человека о самом себе. Представление о П.-времени как своего рода языке человека, обращенном на самого себя, который потом становится языком и мерой окружающего мира, находит объяснение в структуре механизма стабильности у первобытного человека и в необходимости быстрого обмена информацией, напр., в такой типовой ситуации, как опасность, страх, когда участников ситуации прежде всего интересует вопрос — где и когда. Вообще всякое «событие» во внешнем мире может быть описано как «элементарная катастрофа» (ср. соответствующую теорию французского математика Р. Тома), т. е. как результат конфликта режимов в П.-времени. Некоторые биолого-математические модели, предло-

женные в последнее время (напр., модель топологии мозга К. Зимана, которая предлагает описание нейрофизиологических процессов, исходя из того, что П. расстояний нейронной сети представлено кубом $I^N$ огромной размерности, а эволюция психического состояния /точки в П./ описывается векторным полем X, которое медленно меняется со временем), дают как будто возможность поставить вопрос о снятии того «пространственного» парадокса сознания, о котором писал Н. Гартман: «Самое замечательное и в известной мере действительно парадоксальное в пространстве созерцания то, что оно является пространством в сознании, в то время как само сознание со всеми своими содержаниями непространственно. Представления — не суть в пространстве, но в представлениях есть пространство; то, что в них представляется, представляется как пространственная протяженность... Это поразительное приспособление сознания к внешнему миру; иначе мир не мог бы быть представляемым как “внешний”» (Philosophie der Natur. 1950: 15).

Второй случай противоположен первому: он относится, напротив, к интериоризации П. (мира), т. е. к в-биранию его в себя, когда мир задает человеку свою меру; ср. экстатические состояния (напр., в сновидениях, в дивинациях, в мистическом опыте), при которых П. «исчезает», подобно времени в апокалиптическом пророчестве («Откровение» 10.6), как бы превращаясь в экстатическое сгущение энергии субъекта, или же открываются «новые П. и новые времена» (ср.: «...сто́ит ему всецело погрузиться в *созерцание* этого первоявления, как перед нами развертывается история созидания природы в нововозникших временах и пространствах и как некое безмерное зрелище...» — *Новалис*. Ученики в Саисе). Эти предельные состояния сознания объясняют те трансформации П., которые характерны для сновидений (ср. сжимаемость П. и его «взрыв» — дурная пространственность; легкая «проходимость» П. и его «окосневание», делающее движение в нем крайне затруднительным), включая и феномен т. наз. «мнимого» П., возникающий при нередком в снах обратном движении времени (из будущего к настоящему), когда оно «вывернуто через себя», как и всё, что в нем находится (или с ним связано, как, напр., П.). Такое «мнимое» П., связанное с телеологическим временем, возникает и при патологических изменениях сознания. На основании таких и подобных им

явлений «уничтожения» П. и времени в некоторых современных концепциях подчеркивается «непространственность» (как и «невременность») высших слоев реального мира. Впрочем, аналогии между мифопоэтическими представлениями о П. и концепциями современной науки и философии, конечно, не исчерпываются предельными ситуациями: достаточно указать на то, что современные попытки связать топологические свойства П. с его причинной структурой в значительной степени перекликаются с архаичной концепцией связи особенностей мифопоэтического П. с соответствующим фрагментом «глобально-детерминистической» сетки. — О П. см. также в статьях: *Космос*, *Космологические представления*, *Модель мира*.

### ЛИТЕРАТУРА

*В. С. Соловьев.* Пространство // Собр. соч. Т. 10. СПб., 1914: 268—272.

*М. Леон-Портилья.* Философия нагуа. М., 1961: 65—67, 132—143, 304.

*А. М.* и *М. В. Мостепаненко.* Четырехмерность пространства и времени. М.—Л., 1966.

*П. А. Флоренский.* Обратная перспектива // Труды по знаковым системам. 3. Тарту, 1967.

*Он же.* Иконостас // Богословские труды. Сб. 9. М., 1972: 80—148.

*М. М. Бахтин.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963.

*Он же*. Формы времени и хронотопа в романе // *М. М. Бахтин.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1975.

*Д. С. Лихачев.* Поэтика древнерусской литературы. Л., 1967.

*Ю. М. Лотман.* Проблема художественного пространства в прозе Гоголя // Труды по русской и славянской филологии. 11. Тарту, 1968: 5—50.

*С. Ю. Неклюдов.* Время и пространство в былине // Славянский фольклор. М., 1972: 18—45.

*Он же*. Статические и динамические начала в пространственно-временной организации повествовательного фольклора // Типологические исследования по фольклору: Сб. статей памяти В. Я. Проппа. М., 1975: 182—190.

Ритм, пространство и время в литературе и искусстве. Л., 1974.

*Л. Ф. Жегин.* Язык живописного произведения. М., 1970.

*М. Шапиро.* Некоторые проблемы семиотики визуального искусства. Пространство изображения и средства создания знака-образа // Семиотика и искусствометрия. М., 1972: 136—163.

*Т. В. Цивьян.* О некоторых способах отражения в языке оппозиции внутренний/внешний // Структурно-типологические исследования в области грамматики славянских языков. М., 1973: 242—261.

*Она же.* К семантике пространственных элементов в волшебной сказке // Типологические исследования по фольклору. Сб. статей памяти В. Я. Проппа. М., 1975: 191—213.

*Г. Вейль.* Симметрия. М., 1968.

*В. И. Вернадский.* Размышления натуралиста. Пространство и время в неживой и живой природе. М., 1975.

*В. Н. Топоров.* О структуре романа Достоевского в связи с архаичными схемами мифологического мышления // Structure of Texts… The Hague—P., 1973: 225—302.

*А. К. Байбурин.* Обряды при переходе в новый дом у восточных славян // Сов. этнография. 1976. № 5: 81—87.

*М. Хайдеггер.* Искусство и пространство // Судьбы искусства и культуры в западноевропейской мысли XX в. Сб. переводов. М., 1979: 154—159 (= *M. Heidegger.* Die Kunst und der Raum. Sankt Gallen, 1969).

*В. Вундт.* Пространство и время // Новые идеи в математике. Сб. 2. Пространство и время. 1. СПб., 1913.

*E. Panofsky.* Die Perspective als symbolische Form. B.—Lpz., 1927.

*S. Alexander.* Space, Time and Deity. Vol. 1. L., 1927.

*M. S. Bunim.* Space in Medieval Painting and the Forerunners of Perspective. N. Y., 1940.

*N. Hartmann.* Philosophie der Natur. B., 1950.

*D'Arcy Wentworth Thompson.* On Growth and Form. Vol. 1—2. Cambridge, 1952 (2nd ed.).

*M. Eliade.* Traité d'histoire des religions. P., 1949.

*Idem.* Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. P., 1951.

*Idem.* Le sacré et la profane. P., 1957.

*Idem.* Centre du monde, temple, maison. P., 1957.

*M. Jammer.* Concepts of Space. Cambridge, Mass., 1954.

*M. Blanchot.* L'espace littéraire. P., 1955.

*H. Reichenbach.* The Philosophy of Space and Time. N. Y., 1958.

*J. J. C. Smart.* Spatialising Time // Mind. 64 (April 1955).

*Idem* (ed.). Problems of Space and Time. N. Y., 1964.

*C. Lévi-Strauss.* La pensée sauvage. P., 1962.

*Idem.* Mythologiques. 1—4. P., 1964—1971.

*E. Borél.* Space and Time. N. Y., 1960.

*O. Bollnow.* Mensch und Raum. Stuttg., 1963.

*S. Giedion.* Space, Time and Architecture. Cambridge, 1963.

*G. Poulet.* Proustian Space / Transl. by E. Coleman. Baltimore, 1956.
*T. Pasto* The Space-Frame Experience in Art. N. Y., 1964.
*K. Kannegiesser.* Raum, Zeit, Unendlichkeit. B., 1966.
*G. Collier.* Form, Space and Vision. New Jersey, 1967.
*I. R. Pereira.* The Nature of Space. A Metaphysical and Aesthetic Inquiry. Washington, 1968.
*C. Zeeman.* Topology of the Brain. Mathematics and Computer Science in Biology and Medicine // Medical Research Council. 1965.
*R. Bourneuf.* L’organisation de l’espace dans le roman // Études littéraires. 3. 1970: 77—94.
*R. Thom.* Stabilité structurelle et morphogénèse. N. Y., 1971.
*Sh. Spencer.* Space, Time and Structure in the Modern Novel. Chicago, 1971.
*J. A. Kestner.* The Spatiality of the Novel. Detroit, 1978.

**ПРЯЖА** — мифопоэтический символ долгой жизни, прядения-ткачества, также причудливости фантазии, преувеличения, выхода за пределы определенных рамок, нескромности. Образ пряжи, пряди как вытянутой из кудели и скрученной нити, пряденой нити, суровья в одну нить, как и прядения, т. е. кручения нити из волокон шерсти, льна, пеньки, хлопка, вытягивания ее и сучения, в мифопоэтических представлениях обычно очень тесно связаны (а иногда и неотделимы) с темой сырья — животного (шерсть, руно, волос) и растительного (лен, конопля, хлопок и т. п.) — а также с ткачеством как дальнейшей обработкой П. В этой цепи сырье — готовое изделие (см. *одежда, ткань*) П. занимает посредствующее место, что видно из типовых схем операционных текстов. Ср., напр., последовательность операций в текстах, посвященных обработке конопли: вспахать поле → посеять коноплю → собрать ее → вымочить ее → трепать коноплю → тянуть ее → прясть коноплю → смотать ее → надеть пряжу → сложить ее → навить основу → положить ее → ткать основу → отбелить полотно → скроить рубаху → сшить ее. В этой цепи П. выступает как полуфабрикат, отмечающий середину пути между природой и культурой. П. равно принадлежит и той и другой: она не утратила связи с «природным» (с растительным и животным), которое подверглось лишь нескольким простым («не-химическим»), довольно естественным операциям, как бы не меняющим кардинально его сути; вместе с тем от П. не далеко и до «культурного», с которым ее связывают также отно-

сительно простые операции. Иначе говоря, П. и прядение (как и гончарное ремесло) принадлежат к той сфере, в которой человек рано и относительно просто нашел путь от природы к культуре, от данного к чаемому, рассматриваемому как цель. Существенно и то обстоятельство, что П. и процесс ее получения в известной степени нейтрализуют противопоставление растительного и животного (сырья). Впрочем, эта нейтрализация касается прежде всего операционного плана. Сам материал (шерсть или растения), как и одежда, из него приготовленная (шерстяная, льняная и т. п.), отчетливо сохраняют различия, причем эти различия реализуются и на символическом и на мифологически-сюжетном уровнях. Когда речь идет об обработке растительного материала, на первый план выступают мотивы, отсылающие к основному мифу в варианте умирающего и воскресающего Бога: бросание (семени) в землю, прорастание, вырывание (растения), его вытягивание, расчленение, помещение в воду и т. п., прежде чем это приносит результат (ср. появление новых мотивов — давление, растирание, сжигание и т. п. — при обработке растений с целью получения хмельного напитка — вино, пиво, брага, сома и т. п., что предполагает уже «химическое» изменение исходного материала). Когда П. делается из животного материала, на первое место выдвигаются мотивы плодородия как такового, выступающие прежде всего в ритуальной сфере. Характерна, напр., более или менее обычная экспозиция восточнославянских заговоров от змей: «Ў чистом поли на синим мори стоиць дуб широколист, под тым дубом вовцы [овцы] стары, пераяры, черная вовна [волна, т. е. шерсть]. На той вовни ляжиць змея змеиная» (*Е. Романов*. Белорусский сборник V, № 280: 108) или: «На чистом поли яблонь, под той яблонею с горного барана руна гняздо; а у тым гняздзе змея» (там же. V, № 93: 181), ср. также *Л. Майков*. Великорусск. заклинания 1869, № 174—180: 70—71 и балтийские заговорные параллели. Связь дуба, шерсти и змеи отсылает к мотиву Змея под мировым деревом (интересно, что в заговорах мотивы шерсти и змеи иногда объединяются даже в имени змеи — *Шкуропея*). Сходное сочетание мотивов отмечено и в хеттской ритуальной традиции. В одном из ритуалов, где фигурируют змея и шерсть (*ḫulana*, слово того же корня, что русск. *волнá* ‘шерсть’), упоминается и веретено (*ḫulali*) и действие прядения-наматывания (*ḫulalii̯a*-): шерсть «наматыва-

ется» («напрядается») на некое ритуальное изображение. Идея последовательно укрываемого и все более и более возрастающего плодородия содержится в типовых текстах, известных в самых разных традициях, где П., шерсть, шкура вешаются на дерево или другой растительный символ. В хеттском ритуальном тексте, посвященном культу исчезающего и возвращающегося бога Телепинуса, отчетливо представлена подобная схема (с переходом от растительного к животным образам плодородия): «перед богом Телепинусом воздвигается вечнозеленое дерево *ei̯a-*, с него свешивается шкура (руно) овцы (барана), внутри же него помещается бараний (овечий) жир, внутри же него помещается зерно (бога) полей и вино, внутри же него помещаются бык и овца (баран), внутри же него помещаются долгие годы (жизни) и потомство». В связи с наматыванием П. или шерсти на ритуальное изображение у хеттов уместно вспомнить о том, что в Египте, в Фивах, на празднике Амона ежегодно приносили в жертву барана, снимали с него шкуру и надевали на статую бога (ср. как объяснение мотив Зевса, являющегося Гераклу в одежде из бараньего руна и с головой барана в качестве головного убора). Еще более распространены выродженные примеры подобного обряда — вешание П. на дерево с целью увеличения блага (ср. изображение руна в корзинах около дерева в древнегреческой вазописи). Вместе с тем эта же тема хорошо известна и вне ритуала, в самом мифе. В древнегреческом цикле мифов об аргонавтах существенны два мотива: 1) (как предистория) бегство Фрикса в странуЭэта на золотом баране и принесение его там в жертву Зевсу (руно было повешено на дерево в священной роще и охранялось драконом); 2) добывание Ясоном золотого руна (помощь Медеи, победа над драконом и т. п.). Переход золотого руна от дракона к Ясону аналогичен мотиву перехода скота от противника Громовержца к Громовержцу в основном мифе (заслуживает внимания ритуальное значение хеттск. *kurša* ‘руно Бога Защитника’ при том, что это слово теперь считается источником одного из названий руна — др.-греч. *βύρσα*). Семантика золотого руна перекликается с символическими значениями, приписываемыми в мифопоэтической традиции золотым волосам (ср. *Настасью — золотую косу* русской сказки), золотому венку (здесь важен мотив переплетения элементов); ср. золотые волосы или золотой венок, выкованный Гефестом для Ариадны, см. ниже.

Одним из наиболее частых воплощений П. в мифологии следует считать образ нити и/или верви (веревки). Операция прядения, как правило, и реализуется в выделке нити, предполагающей последовательное, в принципе сколь угодно долго продолжающееся увеличение ее длины. Хорошо известны мифологические образы таких прях. Иногда нить понимается метафорически и соотносится с жизнью. Жизнь развивается и продолжается по тому же принципу, как прядется нить. В древнегреческой мифологии нить человеческой жизни прядется богинями судьбы Мойрами, причем в олимпийской религии каждая из трех старух-Мойр выполняла свою задачу: Клото пряла нить, Лахесис протягивала (проводила) ее через превратности судьбы, а Атропос (букв. — ‘неотвратимая’) перерезала нить, обрывая жизнь (ср. *Мойры*, *Парки*, древнескандинавские *норны* и т. п.). Сложный состав жизни (переплетенность ее элементов, их спряденность, ссученность, струеобразность) имеет своим образом прядомую нить. Другое метафорическое отображение жизни — река, воды реки́ — также имеет в своей основе тот же принцип. Неслучайно, что слова для П., шерсти могут обозначать и воду, в частности, в о л н у (ср. русск. *волна́* ‘шерсть’ и ‘волна’, о воде) как переплетение струй, непрерывный водный вал и т. п. Прядется не только нить, вервь, с одной стороны, и жизнь, с другой. Так же составляется человеческий коллектив, община, в которой все спрядено одной нитью. Русск. *вервь* как обозначение веревки, т. е. чего-то спряденного и ссученного, и общины реализует именно этот образ (ср. англ. *rape* как название некоторых территориально-административных единиц при *rope* ‘веревка’). Вместе с тем П., нить, вервь является и мерой длины (ср. русск. *вервь* в значении участка земли, отмеренного веревкой). Образ П., нити «разыгрывается» и в хронологическом плане — как обозначение переплетенности поколений («существованья ткань сквозная», по слову поэта). Ср. слова́ того же корня, что и русск. *вервь*, — сербохорв. *врвник* ‘родственник’ или хеттск. *u̯aru̯alan*- ‘семья’, ‘потомство’, лувийск. *warwala/i*- ‘семя’, ‘зародыш’, ‘потомство’. В этом контексте объясняются такие символические значения П.-нити, как жизнь, пуповина, преемственность, очередность, ряд, но и судьба. Отсюда — роль нити, веревки как образа связи Неба с Землей (Небесная нить, т. наз. *Catena aurea*, букв. ‘золотая нить’), реже Земли с Нижним миром (особен-

но в культурах шаманского типа). И в том и в другом случае нить аналогична другим средствам связи между космическими зонами. Сниженный образ нити или верви — спасительницы, по которой удается куда-то спуститься или, наоборот, подняться и тем самым спастись от преследователя, постоянно фигурирует в мифах и в фольклорных текстах (прежде всего — в сказках). Особой известностью пользуется мотив спасения Тесея из лабиринта Миноса (где он был обречен на съедение Минотавру) с помощью клубка нитей, переданного ему Ариадной. Характерно, что позже Ариадна получает в дар от богов свадебный золотой венок (см. выше), который впоследствии стал созвездием Северной Короны. Этот мотив рядом своих черт перекликается с сюжетом, в котором участвует дева-пряха или дева-ткачиха Chih Nu; для нее раз в году сороки сооружают мост, по которому она могла перейти небесную реку — Млечный Путь и встретить своего супруга пастуха Ch'ien Niu. Chih Nu стала астральной богиней, воплощенной в звезде Вега в созвездии Лиры и покровительствующей бракам и бесконечному чувству любви. Частичные отражения сходных мотивов отмечаются в русских ритуалах типа «зорнения» П. (П. выносили на три утренние зори) или «окликания звезды» (при появлении звезд овчары выходили на улицу, становились на руно и пели, прося у звезды увеличения числа овец и т. п.), а также в астрально-мифологическом образе созвездия Плеяд — *Волосыни* (уже у Афанасия Никитина), дающем основание для реконструкции пары, связанной со скотом и пряжей, — Волос : Волосыни (подобно Перун : Перынь). Эта реконструкция представляет собой тем больший интерес, что мотив П. возникает и в сюжете «основного» мифа и в соответствующих ритуальных предписаниях и запретах. П. и прядение, как правило, связаны с женщиной (*Бабье ремесло хворостом поросло*; *красны девушки не любят, а каждый вечер целуют* и т. п. — о гребне с пряжей; впрочем, немецкий средневековый хронист П. Дюсбург сообщает, что у древних пруссов пряли и женщины и мужчины), и поэтому на них налагается запрет в четверг, день Громовержца (целый ряд табу на волосы также относятся к этому дню). Прядет П. женский персонаж, продолжающий древнерусскую Мокошь, — *Мокуша* или кикимора (по олонецкому преданию, если пряхи задремлют, то говорят, что за них пряла Мокуша; ср. также совет: спи, девушка, кикимора за тебя

спрядет). Существенно, что Мокошь в реконструкции выступает как жена Громовержца. Ее день — пятница, с которой в положительном или отрицательном смысле связывается прядение, замачивание кудели и т. п. Напрашивается восстановление мотива прядения П. женой Громовержца, которая в свою очередь как-то связана и с его противником (Волосыни). Если Волосу-Велесу принадлежит скот, то его «жене» — пряжа, шерсть, волосы. Интересно, что с прядением и П. часто связана именно хозяйка Нижнего мира (ср. отчасти румынскую Жоймэрицу, т. е. 'Великую Четвергицу'). Следовательно, П. и прядение выступают в связи со всеми космическими зонами, в связи с жизнью и смертью, и в этом смысле претендуют на роль важнейших мифопоэтических классификаторов.

Во многих случаях весьма распространенный образ божественной девы-пряхи практически не отличим от девы-ткачихи. Такая ситуация особенно часто обнаруживается в связи со «световыми» богинями зари (Эос, Аврора, жена Кухулина Эмер в ирландской мифологии, японская дева рассвета Ори-химе, Chih Nu и др.). В основе этого представления о заре, рассвете как результате двух действий — прядения солнечного луча, сначала пронизывающего сумрак, а потом процесса заткания всего небесного пространства. Это же представление о сочетании двух действий (прядение, тканье) и двух результатов (П., ткань) отражено в мифе об Арахне, превращенной Афиной в паука, т. е. в то животное, которое и прядет нить (пряжу) и создает ткань (паутину). В других персонажах, близких к указанным, преобладает мотив тканья (Афина, Пенелопа и др.). По сути дела, оба процесса совершает и т. наз. Космический Ткач, который в ряде космологических традиций не только создает космическую ткань (космическое вещество), но и прядет космическую нить, П., из которой ткется сама ткань (ср. образ Земли как войлока у Анаксимена при мифопоэтических представлениях о свивании Земли и Неба; кстати, и Анаксимен уподобляет небо войлочной шапочке, поворачивающейся на голове). Во всяком случае образ небесной П. (облака) и космической П. не является уникальным не только в фольклорной, но и в философской традиции. Стоит напомнить, что и у Платона («Государство» 616с и след.) космическое устройство объясняется как результат действия веретена, приводимого в движение Необходимостью-Ананке (ось веретена и есть мировая ось;

само веретено находится в центре светящегося столпа и привязано к концам небесных связей), ср. прялку как образ космического пупа, женского лона, как эмблему Геракла и т. п.

П., прядение, пряха — частые элементы сказочных мотивов (ср. 500—501 по Аарне-Томпсону: искусная пряха в связи с непосильной задачей) и текстов, описывающих некую сакральную ситуацию. Так, в «Исходе» 35.25 рассказывается, как «женщины, мудрые сердцем, пряли своими руками и приносили пряжу голубого, пурпурового и червленого цвета и виссон», откликнувшись на призыв Моисея сделать всё возможное для приготовления святилища. В сказках особенно подчеркивается и роль веретена (оно золотое, само вырывается из рук, является оборотнем, из него выходит царевна и т. п.). Прядение в загадках обычно изображается через образы людей (ср.: *Пять братов по дороге бегут, да сухи, пять братов под одоньем стоят, да мокры*, то же в связи с прялкой, ее донцем, мотовилом) или овец (*Пять овечек стожок подъедают, а пять отбегают* и т. п.). П. — один из очень распространенных элементов ритуала и бытовых обычаев (ср. печение в «чистый четверг», а кое-где и на Св. Егория булочек, в которые запекались шерстинки (или ниточки) от каждой скотинки с одной стороны, и раскладывание в дверях хлева шубы мехом вверх, через которую прогоняли скот накануне Св. Егория, с другой стороны). П. (как и шерсть, волосы) и веретено используются в народной медицине и в магии (в частности во вредоносной, где веретено играет особую роль).

### ЛИТЕРАТУРА

*А. Н. Афанасьев.* Поэтические воззрения славян на природу. 1—3. М., 1865—1869.

*О. Н. Трубачев.* Ремесленная терминология в славянских языках. М., 1966.

*В. В. Иванов, В. Н. Топоров.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

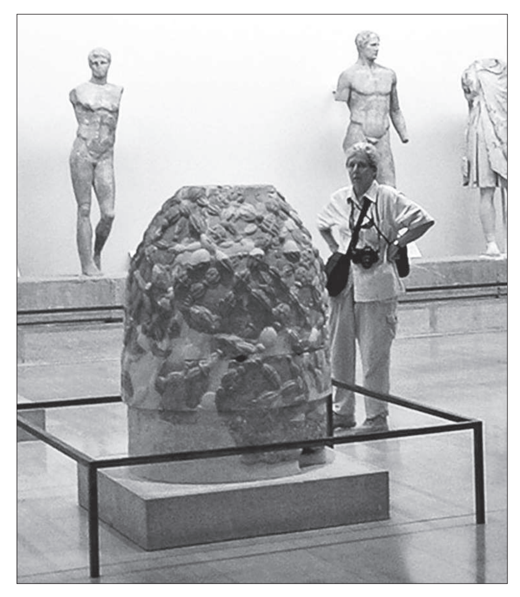
*В. К. Соколова.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979.

*Т. В. Цивьян.* «Повесть конопли»: к мифологической интерпретации одного операционного текста // Славянское и балканское языкознание. М., 1977: 305—317.

*M. von Kimakowicz-Winnicki.* Spinn- und Webewerkzeuge. Entwicklung und Anwendung in vorgeschichtlicher Zeit Europas. Würzburg, 1910.
*D. Zelenin.* Russische (Ostslavische) Volkskunde. B.—Leipzig, 1927.
*W. La Baume.* Die Entwicklung des Textilhandwerks in Alteuropa. Bonn, 1955.
*G. Jobes.* Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. 2. N. Y., 1962: 1483, 1563, 1671, 1701.
*K. Moszyński.* Kultura ludowa Słowian. Cz. 1. Kultura materjalna. Kraków, 1929.
*O. Schrader.* Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde. Bd. I. 2. Aufl. / Hrsg. von A. Nehring. B.—Leipzig, 1917—1923: 392—393.
*G. Thomson.* Aeschylus and Athens. A Study in the Social Origin of Drama. L., 1950.

**ПУП ЗЕМЛИ** — мифопоэтический символ ц е н т р а. В этом смысле П. з. изофункционален другим символам центра — мировому дереву, *axis mundi* (мировой оси), мировой горе, космическому яйцу, сокровенному семени и т. д. П. з. не только отмечает сакральный центр Вселенной, но является ее опорой, некоей сердцевиной и даже внутренней сутью, синтезирующей макрокосмическое (космологическое) и микрокосмическое (человеческое; П. есть только у человека, духи его не имеют) начала. В рамках известной мифологическо-космологической концепции о соответствии между частями тела и элементами космического устройства, где все уравнения суть некие метафоры, позволяющие связать р а з н ы е объекты (ср. глаз — солнце, волосы — растения, кости — камни и т. п.), П. представляет собой ту точку, которая, во-первых, определяет с о в м е щ е н и е двух соотносящихся предметных комплексов, во-вторых лишена отношений м е т а ф о р и ч н о с т и (П. первочеловека и есть П. Вселенной; впрочем, есть и исключения: согласно знаменитому ведийскому гимну о Пуруше, из П. возникло воздушное пространство. «Ригведа» X, 90, 14) и, в-третьих, обозначается одним словом, независимо от того, идет ли речь о человеческом или космическом П. (ср. русск. *пуп*, нем. *Nabel*, англ. *navel*, др.-греч. *ὀμφαλός*, др.-инд. *nā́bhi* и т. п. и как часть тела и как космологический объект). Эти особенности мифологической концепции П. по сравнению с другими частями тела первочеловека объясняются, в частности, тем, что П. связан с родовым местом, он несет на себе след происхождения всей Вселенной, локус, где произошел взрыв (ср. др.-инд. *nabh*- ‘взрываться’, ‘лопаться’, с распространением во все стороны), в ре-

зультате которого возникла расширяющаяся Вселенная (в этой связи уместно обратить внимание как на совмещенность в форме П. выпуклой и вогнутой сферы, так и на соотносимую с П. в ряде традиций идею андрогинности). Иногда П. дублируется другими символами центра, в отношении которых он может выступать как опора (напр., мира), поддержка (напр., мировой оси) или просто как знак по преимуществу (так, П. может обозначать вершину или крышу мировой горы или место, к которому пристал ковчег, когда стали спадать воды мирового потопа, или — часто — просто сакральный центр земли, подлежащий отысканию в результате особых ритуальных измерений, см. ниже). До сих пор, как ни странно, не обращали внимания на то, что в отличие от других символов центра моделирующая роль П. нередко минимальна (если другие символы центра не только отмечают его, но и моделируют структуру мира в разных планах, то П. как символ рефлексивен: он, строго говоря, отсылает к самому себе), чему отчасти соответствует и почти полное отсутствие мифов о П. этиологического типа. Скорее можно сказать, что другие символы центра отсылают к П., что П. — элемент мифопоэтического космологического языка описания Вселенной, что главное в П. не его субстанциональность и его материальные связи, а его геометричность и метафизичность. Последняя особенность объясняет роль П. в практике мистического транса, восхождения от низшего к высшему, от земного к небесному, от человеческого к божественному. Это «восходящее» углубление в сферу подсознательного и сверхчувственного, практиковавшееся и в буддийских медитациях и в византийских мистических созерцаниях, основано не на экстенсивном вовлечении новых материалов, данных, впечатлений, а, напротив, на предельно интенсивном сосредоточении на некоем мыслимом центре с повторными обращениями к нему. Таким центром в практике медитативного транса и был П. (через созерцание собственного П. удавалось изолироваться от «возмущающего» влияния субъективных факторов и охватить этот десубъективизированный мир как единое целое). Следовательно, П. человека и П. земли, связывающие человека и землю с тайной их рождения, вместе с тем служат указанием того места, где (или благодаря которому) тайна раскрывается или во всяком случае должна отыскиваться. Тем самым обнаруживается связь макси-



Дельфийский омфалос

мальной сакральности с центром (человека, земли, Вселенной). Уместно напомнить, что древние греки называли Дельфы *ὀμφαλὸς γῆς* ‘П. земли’, исходя из мифологемы, согласно которой Зевс одновременно послал с востока и с запада двух орлов, встретившихся посередине в будущих Дельфах. Считается, что память об этом обретенном сакральном центре сохранялась в виде мраморного шара, обозначавшего П. и находившегося в середине дельфийского храма. По сторонам этого шара-П. находились два золотых орла, позже похищенных фокидским военачальником Филомелом. Впоследствии греки определяли П. з. и иначе. Так, напр., П. з. или Сицилии (*ὀμιϱαλὸς Σικελίας*) считался город Энна посередине острова: именно здесь находился главный храм Деметры в память того, что в этом месте Аид похитил Персефону. В данном случае П. обозначал не только центр, но и специально вход в преисподнюю. Любопытно, что выступ в центре круглого щита также назывался «пупом» или словом того же корня, ср. др.-греч. *ἐπ-ομφάλιον*, лат. *umbo* ‘выступ в середине щита, шишка’, ‘щит’, но и ‘межевой камень’ (см. ниже) при *umbilīcus* ‘пуп’, ‘середина’, ‘центр’, ‘шишка’ и т. п. —

при том, что круглый щит с таким выступом рассматривался как образ земли с обозначенным ее центром. В частности, у евреев, считавших Иерусалим центром земли (название горы Фавор /Табор/, с которой исходил божественный свет, происходит, видимо, от *tabbûr* 'пуп'), священный щит имел форму П. (ср. характерную фразеологию: ибо щиты земли — Божии … Псалтырь 46.10; щит мой в Боге. Там же, 7.11, ср. 83.12; 2 Царств 22.3 и др.). В целом ряде традиций П. з. отмечается каменными полусферами (пол-яйца), иногда искусно орнаментированными и установленными на квадратных в плане базах, или особыми межевыми камнями (как в Южной Индии, где они называются: «пуповыми камнями», нередко остроконечной формы, столпами, колоннами и т. п. Несомненная связь этих образов центра, называемых к тому же П. з., с орудийной символикой соития бросает свет и на этот аспект мифопоэтической образности, приписываемой П. В некоторых традициях, специально не обозначающих центр как П., используются все-таки различные средства указания этого центра, напр., алтарь (жертвенный огонь отмечает П. з. /«Ригведа» I, 59, 2/ и др.), храм (ряд святилищ в Древнем Двуречье, напр., в Ниппуре, Ларсе, Сиппаре, обозначались как средостение Вселенной — *Dur-an-ki*, т. е. 'место между Небом и Землей'), город (Дельфы, Иерусалим, Дели, Пекин, ряд южноамериканских городов и т. п.). Иногда символика центра, обозначаемого как П., переосмысляется, и выдвигаются другие мотивировки знака центра (ср. черный камень Каабу в Мекке и др.). Некоторые геометрически ориентированные традиции, как, напр., индейцы зуньи, придают особое значение поиску центра земли, ее П. В таких случаях разрабатывается весьма тонкая технология определения центра, существуют особые мифы, посвященные этой теме. С ними, между прочим, могут связываться представления, как у некоторых американских индейцев, о происхождении племени из П. или П.-лона земли, чем и мотивируется и сам поиск этого П. и забота о его сакрализации (иногда в П. з. помещали источник четырех ветров; в других случаях в П. видели образ Солнца /напр., в ряде мистических учений/). Немало примеров этого рода в азиатских традициях. Так, в одной якутской легенде рассказывается о «спокойном месте — желтом П. восьмиугольной матери земли». Из П. растет цветущее дерево с восемью ветвями; его кора из серебра, сок его из

золота; из кроны дерева сочится божественный напиток с желтой пеной; проходящие вкушают его, утоляя голод и жажду и устраняя горе и печаль. В других легендах этот П. з. отмечает место рождения первого человека («белого юноши») и его появления в мире, т. е. своего рода рай. Иногда рассказывается, как в образовавшейся расселине дерева, растущего из П. з., показывается женщина, объявляющая первочеловеку, что он явился в мир, чтобы стать прародителем человеческого рода (с этим мотивом отчасти связан обычай помещать пуповину в дерево или на дерево, когда судьба ребенка определяется судьбой соответствующего дерева /Новая Зеландия или индейцы хупа (Hupa) в Калифорнии/). П. з. фигурирует в ряде финноязычных традиций. В частности, в заговорах против болезней упоминается не только сам П., но и мотив его вырывания из земли. В некоторых центральноазиатских традициях актуализируется идея разрастания земли вокруг П. как своего центра. В космологических спекуляциях нагуа существует понятие *тлалхикко* (от *тлал(ли)* ‘земля’, *хик(тли)* ‘пуп’, *-ко*, указание на место), обозначающее П. з., в котором помещается дуальное божество *Ометеотл*, поддерживаемое этим П. Понятие П. з. обладает особой сакральной отмеченностью в связи с ритуалом. «Этот алтарь — крайняя граница земли, это жертвоприношение — пуп мироздания», — говорится в гимне Ригведы (I, 164, 35) в контексте сотворения мира Небом-Отцом и Землей-Матерью. П. з. — это место, в котором пребывает Агни, когда он на земле. Боги сделали Агни П. бессмертия (III, 17, 4). В ведийском ритуале *nā́bhi* ‘пуп’ является техническим термином для обозначения полости в алтаре, куда помещается огонь-Агни. *Вивасват*, отец Ашвинов, Ямы, Ману, прародителей человеческого племени, также иногда локализуется в П. з. (I, 139, 1). В странах Юго-Западной Азии и Дальнего Востока известно немало примеров приурочения образов земного П. к храмам, святилищам, алтарям. В отдельных традициях П. отмечает трон божества, особенно Матери-Земли, и в таком случае символизирует идею божественной власти, мира, спокойствия, порядка.

Отмеченность П. как центра, возвышения уравновешивается мотивами П. как входа — в лоно, в чрево, в преисподнюю. Поэтому П. нередко табуируется, с ним связаны различные обереги и запреты. В дуалистических мифах и легендах злая сила внедряет

в человека болезни и отрицательное начало нередко именно через П. В одной тюркской мусульманской версии рассказывается, что, увидев первого человека, сотворенного Аллахом, дьявол плюнул человеку в желудок, но Аллах вычистил плевок, отчего П. до сих пор имеет вид рубца, шрама. Особый раздел представлений связан с пуповиной, которую часто рассматривают как то, что определяет судьбу человека. Пуповину ребенка стараются сохранить: в этом случае ему суждено процветание; нанесение повреждения пуповине или ее потеря вызывает страдание человека и даже его смерть. В жарких странах пуповину нередко хранят в прохладном источнике, а в холодных странах — под очагом. Маори вешают пуповину новорожденной девочки на ветвь священного дерева в надежде на то, что, выросши, она станет плодовитой. Индейцы чероки пуповину девочки хранят под ступкой для растирания зерна, считая, что это сделает ее искусной в печении хлеба. Туземцы Западной Австралии после рождения мальчика считают нужным утопить его пуповину в воде, полагая, что это поможет в будущем стать мальчику хорошим охотником. Вообще в архаичных традициях П. трактуется как образ таинственной связи между матерью и ребенком, чревной близости членов рода, как символ привязанности к матери. Особые поверья связываются с мотивом поедания пуповины. Древние германцы считали, что ребенок, съевший свою пуповину, становится умным. Известно бытующее среди испанцев представление, согласно которому ребенок, чья пуповина съедена какими-либо животным, приобретает дурные качества. Особую роль в народной медицине и в магии (в частности, в черной) играет пуповина в русской традиции. Отрезание пуповины — знак благоволения, напутствия новорожденного, вступающего в мир (ср. Иезекииль 16.4 и след.). «Языковая» мифология П. чаще всего актуализирует два момента — экспрессивность формы слов, обозначающих П. (часты удвоения, звукоподражательность, наличие носового элемента), и ориентированность внутренней формы слова на идею выпуклости, вспухлости, вздутия (отсюда — использование корня слова, обозначающего П., для выражения других понятий с теми же характеристиками, ср. русск. *пуп* — *пупырь* и т. п.).

### ЛИТЕРАТУРА

*И. А. Худяков.* Верхоянский сборник // Записки Восточносибирского Отдела Русского Географического Общества. I, 3. Иркутск, 1890: 18, 112, 132, 144, 152.
Сказания бурят, записанные разными собирателями // Там же. I, 2. Иркутск, 1890.
*Г. Н. Потанин.* Очерки Северо-Западной Монголии. Т. 4. СПб., 1883: 221—222.
*A. M. Hocart.* Kingship. Oxford, 1927. Chapt. 14.
*Idem*. Kings and Councillors. Chicago—L., 1970: 228—229.
*U. Harva.* Die religiösen Vorstellungen der altaichen Völker. Helsinki, 1938.
Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend. 2. Chicago, 1950: 786—787, 1149.
*G. Jobes.* Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. 1. N. Y., 1962: 1158, 1208, 1622—1623.
*E. A. S. Butterworth.* The Tree at the Navel of the World. B., 1970.
*M. Eliade.* Patterns in Comparative Religion. L.—N. Y., 1958. Chapt. 8.
*Idem*. Le Mythe de l’éternel retour. Archétypes et répétition. P., 1949.

**ПУРАМДХИ** (др.-инд. *Púraṃdhi*) — божество, персонифицирующее изобилие и полноту даров, щедрость, исполнение желаний. В РВ упоминается 9 раз (почти всегда с Бхагой, иногда также с Пушаном и Савитаром, однажды — с Вишну и Агни. В РВ X, 39, 7 упоминается женщина по имени П., которой Ашвины дали легкие роды (она же связана с Ашвинами в I, 116, 13; 117, 19); поэтому характерно употребление в РВ этого слова как имени нарицательного для обозначения плодовитой женщины (то же — в пракритах). Первоначальное значение имени П. — ‘творящая (дающая) дары’. Ближайшая параллель — авест. *pārəndi*- ‘полнота’, ‘изобилие’.

### ЛИТЕРАТУРА

*L. Renou.* Vedic Puraṃdhi // Annals of Oriental Research. Centenary Number: Univ. of Madras. 13. 1957.

**ПУРУША** (др.-инд. *Púruṣa*, букв. ‘человек’) — первочеловек, из которого возникли элементы космоса, вселенская душа, *я*; в некоторых философских системах (санкхья) п. — вечное сознающее, но инертное начало, соединяющееся в пракрити, в результате чего

возникает мир множественности (вещей). П. посвящен гимн X, 190 в РВ. Для П. характерны: многочленность или многосоставность (он тысячеглав, тысячеглаз, тысяченог), огромность размеров (он повсюду, со всех сторон покрывает землю, четверть его — все существа, три четверти — бессмертное на небе), власть над бессмертием в силу способности перерастать благодаря пище собственные размеры, свойство ‘быть родителем своих родителей’ (от П. родилась Вирадж, а от нее — П.) и ряд особенностей П. как (перво)жертвы. Он приносится в жертву богам путем расчленения на составные части, из которых возникли основные элементы социальной и космической организации: рот → брахман, руки → раджанья, бедра → вайшья, ноги → шудра (кастовая структура); дух → луна, глаз → солнце, уста → Индра и Агни, дыхание → ветер, пуп → воздушное пространство, голова → небо, ноги → земля, ухо → стороны света и т. д. Тем самым П. стал образом перехода от единой целостности к множественной расчлененности, тем, кто нейтрализует противопоставление ‘быть единым’ — ‘быть многим’. Расчленение П. создает новый тип космической организации — вселенную широких пространств, место спасения от косного и обуженного хаоса. Мотивы П. в АВ X 2; Шат.-Бр. VI, 1, 1, 8; упанишадах (ср. особенно Айт.-Упан.) проясняют детали и в совокупности с текстами, посвященными жертвоприношению П. (ритуал *пурушамедха*) позволяют реконструировать исходный обряд жертвоприношения человека, расчленения его на части и отождествления их с элементами космоса. Более поздние ведийские тексты предлагают ряд новых отождествлений: П. — это Праджапати, Праджапати — это Год, этот П. — тот же самый как в эфире, так и в небе (Джайм.-Бр. II, 56); П. — время (Гоп.-Бр. V, 23); ср. Джайм.-Бр. II, 62: П. — на солнце, на луне…, он — жизнь, он — Праджапати. Далее П. идентифицируется с Брахманом (ср. подступы к этой теме в Шат.-Бр. X, 6, 3, 2). В Упан. п. — жизненный принцип, одушевляющий людей и другие существа (иногда п. отождествляется с Атманом). Таким образом, П. постепенно становится важным понятием др.-инд. умозрения, использовавшимся в разных философских школах, в частности, при классификациях (ср. Упан.); мифологические же функции П. передаются другим персонажам с которыми П. иногда продолжает сопо-

ставляться (ср. видение Маркандеи в «Матсья-Пур.»: древний П. и Вишну-Нараяна или П. как имя Брахмы).

### ЛИТЕРАТУРА


Ригведа. М., 1972: 259—261, 403—405.

*В. Н. Топоров.* О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» // Труды по знаковым системам. 5. 1971: 24 и сл., 47 и сл.

*Он же.* О двух типах древнеиндийских текстов, трактующих отношение целостности-расчлененности и спасения // Переднеазиатский сборник. 3. М., 1979.

*A. Weber.* Über Menschenopfer bei den Indern der vedischen Zeit // Indische Streifen. B., 1868: 1, 54ff.

*W. N. Brown.* The Sources and Nature of *puruṣa* in the *Puruṣasūkta* (RV. 10, 90) // Journ. of Amer. Orient. Society. 51. 1931.

*W. Kirfel.* Der Aśvamedha und der Puruṣamedha // Alt- und Neu-Indische Studien. 7. 1951: 39ff.

*P. Mus.* Du nouveau sur Ṛgveda X, 90? Sociologie d’une grammaire // Indological Studies in Honor of W. N. Brown. New Haven, 1962: 165—186.

*Idem.* Où finit Puruṣa? // Mélanges d’indianisme à la mémoire de L. Renou. P., 1968: 539—564.

*S. Bhattacharji.* The Indian Theogony. Cambridge, 1970: 174—175, 197—199, 334—336, 341—345, 357—358ff.


**ПУТЬ** — в мифопоэтической и религиозной моделях мира образ связи между двумя отмеченными точками *пространства* (см.), причем достижение второй точки (цели) субъектом всегда влечет за собой повышение ранга в социально-мифологическом или сакральном статусе. П. может быть известен вплоть до деталей или только в своих крайних точках (начало и конец), но он всегда т р у д е н, трудность П. — постоянное и неотъемлемое свойство, *двигаться* по П., преодолевать его уже есть *подвиг*, подвижничество со стороны идущего *подвижника*, путника (прежде всего; иногда у него есть друзья — с п у т н и к и, разделяющие подвиг П., и случайные п о п у т ч и к и, которые, как правило, появляются на наименее важных и наиболее легких, простых участках П. и поэтому обычно не связаны с подвигом преодоления П. и соответствующими преимуществами). В мифологеме П. акцент ставится на его негомогенно-

сти, на том, что он строится по линии все возрастающих трудностей и опасностей, угрожающих мифологическому герою-путнику и даже его жизни. В П. выделяются начало, исходный пункт, т. е. то место, в котором находится мифологический герой или участник соответствующего ритуала в момент начала действия, конец П. (цель движения) и некоторые участки пути, рассматриваемые как отмеченные. Начало П. — тот локус, который считается естественным для субъекта П. — жилище богов для бога (небо, гора, вершина мирового дерева, сказочный дворец, святилище храма и т. п.) или дом для человека, будь то сказочный герой, участник ритуала или заказчик заговора. В силу своей естественной известности начало П. иногда не описывается развернуто или даже остается не указанным вовсе. Конец П. — противоположный началу локус в том отношении, что он всегда — цель движения, его явный или тайный стимул. В этом конце находятся высшие сакральные ценности, признаваемые данной моделью мира, или то основное препятствие, опасность, угроза, которые, будучи преодолены или устранены, непосредственно открывают доступ к этим сакральным ценностям и связанному с ними изменению статуса (человек становится святым подвижником или героем, сказочный герой — царем или богом и т. п.). Самое существенное состоит в том, что начало и конец П. могут не быть фиксированы в реальном пространстве: начало может находиться на периферии, где-то далеко от сакрального центра (ср. Илью Муромца, отправляющегося из села Карачарова в стольный град Киев, или заказчика заговора, последовательно стремящегося к алатырь-камню на острове Буяне, где он получит исполнение своих желаний), и в таком случае конец П. совпадает с этим центром; но и начало П. может быть в центре (в своем доме, укрытом от опасностей и освященном божественной силой, в своем дворце, в своем святилище или храме), а конец, напротив, далеко от центра, в чужой периферии (ср. П. сказочного героя или мифологического персонажа, отправляющегося из дома на край света, в тридевятое царство, в нижний мир). Но в обоих случаях, где бы ни находились начало и конец, существенно, что достижение конца обозначает выполнение цели (или непосредственно — если конец совпадает с сакральным центром, или опосредствованно — если конец находится на враждебной периферии, где нужно унич-

тожить опасности /напр., чудовище, враждебное божество, злого духа и т. п./ или получить волшебный предмет /живую воду, ключ, талисман и т. п./, что и откроет доступ к сакральному центру или принесет ему обновление, усиление его сакральных свойств и т. д.). При незакрепленности начала и конца П. они скрепляются именно путем и являются его функцией, его внутренним смыслом. Именно через них П. осуществляет свою установку на роль медиатора: он нейтрализует противопоставления этого и того, своего и чужого, внутреннего и внешнего, близкого и далекого, дома и леса, «культурного» и «природного», видимого и невидимого, сакрального и профанического (или градуально: более сакрального — менее сакрального). Отмеченность начала и конца П. как двух крайних точек-состояний, пределов выражается и предметно (дом — храм или дом — иное царство и т. п.) и персонажно (достигший конца П. всегда обладает более высоким статусом, чем он же в начале П.). В этом контексте можно условно считать, что П. всегда ведет к чаемому центру: независимо от его реальной локализации он выделен как своего рода центр в мифопоэтическом аксиологическом (оценочном) пространстве. Единственное, видимо, исключение — П. в Нижний мир, в преисподнюю, в царство смерти: туда отправляются не только с целью приобрести некий избыток (напр., живую воду, дающую вечную жизнь и юность), но и с тем, чтобы компенсировать элементарную недостачу (напр., вернуть жизнь умершему). Ср. разные версии таких путешествий, отнюдь не всегда кончающихся успехом: сошествие Инанны в подземный мир, странствия Гильгамеша к праотцу Утнапишти (Утнапиштиму) с целью обретения бессмертия, нисхождение Орфея в Аид, чтобы вызволить оттуда Эвридику, путешествия в царство смерти Одиссея, Энея, Богоматери (в сюжете хождения Богородицы по мукам), странствия по кругам ада, описанные в «Божественной комедии», и многие другие примеры в мифологических, фольклорных и собственно литературных текстах, где установилась прочная и длительная традиция описания П. в царство смерти (уже в Древнем Египте, Двуречье, Индии, не говоря об античности). Этому пути вниз противостоит П. вверх — на небо (впрочем, уже в сильно мифологизированной раннефилософской традиции подчеркивается тождественность этих двух путей

/*ὁδὸς ἄνω κάτω*…/, Гераклит Frgm. 60: Hippol. Refut. IX, 10). Если для богов, живущих на небе, но участвующих и в земных событиях, этот П. не удивителен, то мифологически отмеченным исключением являются мотивы попадания на небо (особенно при жизни) отдельных людей (обычно за благодетельный образ жизни и/или для получения божественных наставлений), а ритуально отмечены институализированные путешествия на небо, в Верхний мир, совершаемые шаманами во время камланий (впрочем, те же шаманы /а в некоторых традициях особые «черные» шаманы/ могут путешествовать и в Нижний мир; в ряде шаманских традиций, прежде всего в Сибири, существуют представления об особом водном П. — о космической /или родовой, или шаманской/ реке, которая проходит через все три вертикальные мира: с неба через землю в нижний мир). Точно так же в индивидуальном опыте медитации, транса, молитвы, особенно в мистических эзотерических системах, известны такие небесные путешествия душ: иногда описывается и сам П. души и ее превращения, напр., в птицу (*Необычайным я пареньем* | *От тленна мира отделюсь.* | *С душой бессмертною и пеньем,* | *Как лебедь, в воздух поднимусь.* || *В двояком образе нетленный,* | *Не задержусь в вратах мытарств*… «Лебедь» Державина), в других случаях описание П. сводится к минимуму или вовсе редуцируется и акцент делается на контакте души и божества (ср. мотив диалога души с Богом, хорошо известный как в мистических традициях, так и — шире — вообще в духовной литературе и в художественных произведениях и в искусстве). Естественно, что путь вверх и вниз, как правило, описывается тем подробнее, чем дифференцированнее структура Верхнего и Нижнего миров и чем богаче мифологическим содержанием разные зоны этих миров (ср. более подробные описания П. вверх и вниз в алтайской традиции с ее многослойными мирами). Следует помнить, что только мифологический персонаж или служитель культа (шаман) исключительных качеств способны совершить вертикальный П. вверх и/или вниз, т. е. «пройти» всю Вселенную по вертикали, тогда как «прохождение» мира по горизонтали, как правило, просто связано с принадлежностью к классу героев, подвижников или к особому состоянию (напр., участие в ритуале, в паломничестве и т. п.). Отсюда и различие: простой смертный может реально вступить на горизонтальный П. и при особых усилиях проделать

его, но вертикальный путь может быть проделан лишь фигурально — его душой.

Но и горизонтальный П. труден, и его совершение признак отмеченности. В мифопоэтических описаниях этого П. бросаются в глаза две особенности. Одна из них относится как бы к внутренней характеристике П. с точки зрения воплощения в разных частях П. свойства «быть сакральным». Под этим углом зрения различаются два вида П., отмечаемые разными объектами: 1) П. к сакральному центру, строящийся как овладение все более и более сакральными концентрическими зонами с находящимися в них объектами (своя страна → город → его центр → храм → алтарь → жертва), вплоть до совмещения себя с этим сакральным центром, обозначающего полноту благодати, причастия, освященности и 2) П. к чужой и страшной периферии, мешающей соединению с сакральным центром или же уменьшающей сакральность этого центра; этот П. ведет из укрытого, защищенного, надежного «малого» центра — своего дома, (точнее, из образа святилища внутри дома — красный угол с образами и/или очаг с живым огнем) — в царство всё возрастающей неопределенности, негарантированности, опасности. Вот эта вторая особенность мифопоэтических описаний П. и реализуется в текстах, типичным примером которых могут служить заговоры или некоторые виды сказок, в которых изображается возрастание энтропии и ужаса по мере развертывания П.: дом → двор → поле → лес, болото, теснина → яма, дыра, колодец, пещера → иное царство. При этом типе П. сакральные ценности, высшее в данной модели мира благо обретается не постепенным к нему приближением, как в П. первого типа, а наоборот, — через предельное удаление от него, но зато вдруг, сразу, в максимально сложной и исполненной риска борьбе-поединке со злом, обладающим максимумом силы и агрессивности. В первом случае допустимы несколько попыток приближения к сакральному центру, во втором — только одна: ее цена — поражение и смерть или же победа и жизнь. Характерно, что мифопоэтическое сознание отдает предпочтение этому второму пути, т. е. ситуации риска, случая, почти неконтролируемого выбора, предельного драматизма. Интересно, что даже относительно простая и «спокойная» схема П. первого типа — постепенное приближение к сакральному центру — в мифах, связанных с основным годовым ритуалом, взвин-

чивается и драматизируется. Оказывается, что до сих пор ясно членимый и надежно охраняемый в отдельных своих частях путь, как и вся структура сакрального пространства, лишь п о в и д и м о с т и свои и сакральные: на самом деле динамическое злое начало уже не в меньшей мере, чем доброе начало, пытается контролировать и П. и проходимое им пространство; все начинает приходить в состояние неустойчивости, все теряет свои контуры, двоится, переходит одно в другое (ср. наиболее характерную трактовку Антихриста как имитатора Христа, почти от него не отличаемого), и нужен новый (как в «начале», т. е. во время творения) подвиг-жертва, который восстановит и весь П., и всю структуру сакрального пространства-времени, и контроль над ними добрых божественных сил. Этот динамический и связанный с максимальным риском образ П. отвечает глубинному соотношению особенностей человеческого восприятия мира и вероятностному характеру постигаемого этим восприятием мира. Значимо и ценно то, что связано с предельным усилием, с ситуацией «или — или», с тем, что не просто получено, а завоевано, в чем (или благодаря чему) произошло становление человека как героя, как божества или богоподобного существа. Именно эта установка лучше всего объясняет самое структуру П. в описаниях второго типа. Мало того, что такой П. строится, как было сказано, по принципу возрастающей сложности и опасности: он еще полон неопределенностей, незапланированных препятствий, импровизированных угроз. Если орудийное выражение неопределенности на П., — перекресток, развилка дорог, каждая из которых сулит опасность, то орудийным воплощением самой опасности, кризиса, некоего провала в П. (выпадение одного из необходимых его звеньев) служит *мост* (см.), переправа. Именно здесь опасность сгущается настолько (неслучайно, что в этом месте путник не только обнаруживает отсутствие нормального пути /напр., огненная река/, но и активных своих противников — дракона, змея, хищного зверя, злого духа, демона, разбойника и т. п.), что ставится под угрозу сама реальность П. и возможности его преодоления. В мифопоэтическом сознании в такой ситуации весь П. как бы сжимается в ничтожный по протяженности, но важнейший по значению участок П. — в м о с т (отсюда нередкие обозначения моста как пути, ср. лат. *pons*, *pontis* ‘мост’ при ст.-слав. *пѫть*, др.-инд. *pántha*- и т. п. ‘путь’ — из

и.-евр. **pont*-). Переправа через этот самый ответственный участок П. особенно сложна: она требует от героя-путника смелости (поединок с чудовищем), хитрости и изобретательности (герой переправляется через этот участок П. в образе животного /или будучи зашитым в шкуру/, с помощью птицы, на коне или лодке, по дереву, по лестнице, по ремням, с помощью волшебного средства или чудесного вожатого и т. п.), покровительства: в опасном месте особый жрец совершает ритуал обезвреживания злой силы (ср. отзвуки этих функций у древнеримского жреца *ponti-fex*'а, букв. 'делающего мост' или — в индоевропейской перспективе — 'делающего путь'), отсюда — обычай ставить в самом опасном месте П. (в частности, на переправе, у моста и т. п.) крест, часовню, изображение божественного покровителя дорог (ср. «гермы» в Древней Греции), другие символы безопасности и успеха; вместе с тем преодоление этих участков П. требует и особого поведения путника: бдительности, соблюдения запретов, в частности, некоторых табу и т. п. Невыполнение этих правил нередко ведет к гибели путника и, следовательно, к незавершенности П., к разъединению со сферой сакрального.

П., конституируемый объектами (как топографическими, так и сакральными), отмечающими разные участки П., и нередко в целом соотнесенный с определенными временны́ми координатами, выступает как один из важнейших пространственно-временны́х классификаторов или — более узко — как модель «спациализации» времени. Одним из воплощений такой классификационной функции П. следует считать очень широко распространенную мифологему о П. Солнца или соответствующего солнечного божества (его коней, колесницы, ладьи и т. п.) в течение суточного или годового цикла. Эта мифологема небесного П. Солнца нередко обрастает рядом мотивировок мифологического характера, из которых более других известны две — борьба с чудовищем, проглатывающим Солнце к концу дня и изрыгающим его на грани ночи и утра, или несовместимость Солнца и Месяца в связи с историей т. наз. «небесной свадьбы». Неслучайно, что как раз божества, связанные с Солнцем, особенно тесно связаны с П. Помимо общеизвестного П. древнеегипетского бога Ра (который, кстати, определяет собой и П. звезд), сто́ит особенно указать на точное (почти наукообразное) описание двухфокусного циклического П. ведийского бога Пушана,

связанного с Солнцем; этот П. предполагает повторение, у него две пространственно-временны́е кульминации. Пушан родился на высоте и вторично — в глубине, в яме, рождение было в ночи года (ср. «Ригведа» VI, 58, 1), в середине ночного часа, на юге; в другой раз он родился в середине года, на севере (любопытно, что оба эти крайних полюса циклического П. Пушана кратчайшим образом соединяются вертикальным П., символизируемым *Аджа-Экападом*; к двум полупутям Пушана — вниз и вверх — ср. приведенную выше мифопоэтическую по своему характеру формулу Гераклита). Мифологема П. (часто в своем истоке кругового) повторяется в связи со многими древнеиндийскими божествами, так или иначе соотносимыми с Солнцем. Тот же Пушан называется ‘мастером П.’ и ‘охранителем П.’, он искусен в путях, приготовляет их, проводит хороший П., очищает пути. Богиня утренней зари Ушас озирает пути людей, приготавливает их для людей, освещает их, всегда следует правильным П. С П. связаны Сурья, Ашвины, Митра, Адити и др. Более того, связь с П., наличие своего П. становится характеристикой и других богов — Варуны, Индры, Агни, Сомы, Адитьев в целом, не говоря уж о подвижных Марутах. В соответствующих мифах формируется самостоятельный мотив П.: указываются его начало и конец, его открывают, приготавливают, очищают, его ищут и находят, по нему идут и его ведут (ср. о П. Солнца — РВ X, 189, 1 и др.). Очень характерно, что в ведийском языке слово для пути может выступать в мужском роде, но иногда и в среднем (тогда оно обозначает не только небесный П., но и небесное пространство как жилище богов). В ряде более поздних философизированных концепций (как, напр., у Нагарджуны) идущий (субъект), проходимое, т. е. путь (объект), и самое идение (предикат) неразрывно связаны друг с другом, и эти их свойства используются для дискредитации логической доказуемости идеи движения вообще (ср. сходные парадоксы движения у элеатов и, в частности, трактовку самого П. в апориях Зенона). Два пути ожидают умерших в мифологизированной космологии древних индийцев — путь богов (*devayāna*) и путь предков, отцов (*pitṛyāna*). В других традициях мотив П. также связывается с солярными божествами — от космического хоровода Аполлона до хождений за пастухами-ночлежниками и скотом по ночным дорогам латышского Усиньша. Но, как

и в других традициях, образ земного П. и его божества, покровителя дорог и путешествующих, получает особо рельефное воплощение в фигурах Гермеса или Меркурия. Некиим образом небесного (солнечного) П. может быть и реальный путь (нередко именно круговой, во всяком случае предполагающий возврат к исходной точке), совершаемый, напр., некоторыми автохтонными австралийскими племенами по своей племенной территории. Эти «круговые» путешествия, совершаемые ежегодно, соотносимы с тотемическими мифами о странствованиях предков. Наиболее четко сохранившиеся мифы (напр., у аранта или лоритья) строятся примерно по одной схеме. Тотемные предки проделывают П. (в одиночку или группой) на свою родину (обычно на север, но и иногда и на запад); недалеко от родины они встречаются с местными «вечными людьми» того же самого тотема. После этого тотемные предки уходят в пещеру, под землю, превращаются в скалы, камни, деревья, чуринги. Но особенно интересно, что весь П. с исключительной подробностью характеризуется имевшими место событиями: тщательно отмечаются все стойбища, места трапез, встреч, смертей (в частности, в этих местах нередко образуются тотемические центры) и т. д. Сам П. представляется нелегким: считается, что его нужно прокладывать заново (чуринги, культовые жезлы, некоторые сакральные предметы рассматриваются как орудия, с помощью которых торится П.). Сходное движение по периметру («круговой» П.) предполагается и в специальных ритуалах освоения нового пространства (захвата новых земель, ср. нем. *Landnahme*), и в выборе места для поселения или для отдельного дома, и в ритуальном обходе святилища, храма (ср., в частности, обряд обведения невесты и жениха вокруг некоего символа) и т. п. (ср. концепцию А. М. Хокарта о функции «открывателя путей», из которой позже развились функции ведущего жреца и ведущего военачальника, еще не утратившие связи с П.). Во всех этих случаях проделанный «круговой» П. как бы помогает освоить внутреннее пространство и усвоить его себе через познание его самого и его вещно-объектной сферы, через изгнание злого начала и операцию жертвоприношения, освящения и т. п. «Объектная» насыщенность П., имеющая свое объяснение в глубинах мифопоэтического сознания и обычно выступающая как смысловой центр всей мифологемы П. и композиционная ось соответствующих

мифологических текстов (ср. роль такого же композиционного центра в мотиве переправы в сказках, о чем см. выше), позже становится уже не всегда мотивированным стилистическим приемом в жанре мифологизированных итинерариев (напр., типа знаменитого древнекитайского каталога гор и морей — «Шань хай цзин» или обширных фрагментов топографических списков или классификаций в квази-исторических записях или реестрах в древнем Двуречье, Китае, у древнегреческих логографов и т. д.). Даже в средневековых итинерариях по Европе, преследовавших вполне определенные практические цели, еще вполне отчетливо сохраняются как элементы структуры и стиля мифопоэтические представления о П. Точно так же и в поэтическом творчестве больших художников постоянно всплывают архетипические образы П. («Одиссея» Гомера, «Энеида» Вергилия, «Божественная комедия» Данте, у Гете и немецких романтиков, у Гоголя, Достоевского, Блока, Рильке и др.).

Из других видов горизонтального П. заслуживают внимания еще два случая, которые могут считаться периферийными: 1) П. в Нижнем мире (такова, напр., последовательность этапов странствования Инанны) и П. в Верхнем мире, на небе (наиболее типичный пример — образ Млечного Пути, он же — Птичий путь, Дорога душ [ср. др.-греч. *ὁδὸς ψυχῶν* в связи с указанием Пиндара о душах, направляющихся за Океан путем Зевса — *Διὸς ὁδόν*], Батыева дорога, Муравьиный шлях, но и Небесная река, П., по которому герой преследует своего противника или животное, на которое он охотится, и т. п.; иногда, правда, как у финских народов, Млечный Путь теряет свойство горизонтальности и представляется в виде мирового дерева; ср. также радугу как небесный П., но синтезирующий горизонтальные и вертикальные свойства), и 2) вырожденный вариант П. — улицы в городе, определяющие сеть связей между частями целого с подчеркиванием иерархических отношений (выделение главной улицы; на ней или на площади, в которую она впадает, находятся символы высшей сакральной и светской власти и т. п.); в некоторых сильно геометризованных культурах известны улицы, указывающие стороны света и, следовательно, участвующие в более глубокой символической игре). Наконец, следует сказать о П. как образе вечности (ср. обреченность на такой путь Вечного жида). Такой П. не принимает участия в становлении

своего субъекта. Этот П. не только бесконечен: он безблагодатен и ничему не может научить. Особый тип нарочито затрудненного П. представляет собой *лабиринт* (см.): для того, чтобы найти в нем П., открыть его необходимы или сверхчеловеческие способности, ясновидение или хитрость и помощь со стороны сочувствующих (ср. историю Тесея и Ариадны с ее путеводной нитью). Но есть и такой тип «трудного» П., который связан с подлинным спасением и искуплением (ср. крестный П. Иисуса Христа на Голгофу с особо выделяемыми 12 остановками на этом П. — от смертного приговора до смерти на кресте).

Во многих мифопоэтических и религиозных традициях мифологема П. выступает не только в форме непосредственно зримой реальной дороги, но и метафорически, как обозначение линии поведения (особенно часто нравственного, духовного), как некий свод правил, закон, учение, своего рода вероучение, религия. Во многих случаях ценность П. не столько в том, что он венчается некиим успехом, достижением благого и чаемого состояния, сколько в нем самом («В человеке важно то, что он мост, а не цель: в человеке можно любить только то, что он переход и уничтожение», — скажет позже Ницше в «Так говорил Заратуштра», ср. там же главу «О пути созидающего»). Целью является не завершение П., а сам П., вступление на него, приведение в соответствие своего *Я*, своей жизни с П., с его внутренней структурой, логикой и ритмом. Неслучайно, что целый ряд великих духовных концепций подчеркивают именно то, что есть П., открытие П. Будда называл свое учение не иначе, как Срединным Путем (др.-инд. *madhyamā pratipad*, пали *majjhimā paṭipadā*), поскольку в плане практического поведения он противопоставлялся крайнему аскетизму и гедонизму, а в метафизическом плане — учениям, согласно которым «все существует» или «ничто не существует». Одна из ведущих школ буддизма, подчеркивающих идею Срединного П., носила название мадхьямиков, т. е. последователей Срединного П. В буддийском символе веры «Четырех Благородных Истинах» говорится не только о том, что существует страдание, существует его причина и существует прекращение страдания, но и о том, что существует П. к прекращению страданий. Структура этого П. восьмерична: правильное ви́дение, правильная мысль, правильная речь, правильное действие, правильный образ жизни, пра-

вильное усилие, правильное внимание, правильное сосредоточение. Этот П. — единственный противовес дурной бесконечности сансарического существования, единственный шанс в сотериологических чаяниях человека. Поэтому Срединный П. буддизма — П. спасения, П. к Нирване. «Вот путь, и нет другого…» (Дхаммапада XX, 273—274). Фактически П. является и учение о Дао, развитое Лаоцзы в «Даодэцзине» и усвоенное также конфуцианством (некоторые полагают обратное направление заимствования). Как бы то ни было, но уже в раннечжоуском Китае начала, видимо, оформляться идея Дао — Пути, Истины, Порядка, естественного П. самих вещей как выявления их внутренней сущности и их взаимосвязи в мире. Как истинный П. Дао противопоставляется ложному П. С П. связано знание в его полноте, хотя люди не всегда признают это: «Если бы я владел знанием, то шел бы по большой дороге. Единственная вещь, которой я боюсь, — это узкие тропинки. Большая дорога совершенно ровна, но народ любит тропинки» (Даодэцзин 53). В древних китайских философско-религиозных трактатах учение о П. (или П. как учение) играет совершенно исключительную роль «Путь Неба и Земли может быть полностью выражен в одной фразе: так как он лишен двойственности, то поэтому невозможно постичь, как он создает вещи. О пути Неба и Земли [можно лишь говорить], что [он] всеобъемлющ, устойчив, высок, ярок, что [сфера его действия] огромна и что [он] постоянен» («Ли цзи», гл. 53). Но о П. неба и земли, о правильном и неправильном П., о П. совершенного и благородного человека, о естественном П., о П. размышления говорится постоянно. Особое внимание привлекает к себе П. Неба — «То, что даровано [человеку] Небом, называется его природой; [действия], соответствующие этой природе, называются [правильным] путем; упорядочение [этого] пути называется воспитанием. От [правильного] пути ни на миг нельзя отойти; то, от чего можно отойти, вовсе не является [правильным] путем» (там же, гл. 52). Древнееврейский монотеизм также строится как учение о П., указуемом Господом: «Укажи мне, Господи, пути Твои» (Псалт. 24.4), «Ты укажешь мне путь жизни» (там же, 15.11), «научи меня, Господи, пути Твоему» (там же, 26.1), «все пути Господни — милость и истина...» (там же, 24.10), «держись пути Его» (там же, 36.34), «Праведен Господь во всех путях Своих» (там же, 144.17) и т. п. Сотни раз в Библии гово-

рится о П. Господа, Завета, жизни, мудрости, правды, разума, милости, праведности, света и т. п., но нередко речь идет и о другом П. — П. неправедности, греха, лжи, зла, беззакония; этих П. нужно сторониться, избегать вступать на них, исправлять их, ибо, — говорит Господь — «Я буду судить вас, дом Израилев, каждого по путям его...» (Иезекииль 18.30). Особенно актуально противопоставление прямого и кривого П. (ср. Псалт. 36.14, но Притчи 2.15), очень существенного и для древнеиранской традиции (Аша-Арта — Друдж, т. е. Правда — Ложь, ср. Правду и Кривду и соответственно два пути в русской фольклорно-мифологической традиции, которая в учении о П. могла не только сохранять исконную индоевропейскую мифологему о двух П., но и отражать сложные влияния иудаизма, гностицизма, манихейства и т. п.; ср. в кумранских рукописях Комментарий на книгу Хаваккука, где противопоставлены Учитель праведности и Нечестивый священник как возглавители двух разных П.; но гораздо раньше в хеттской литературе был известен заимствованный рассказ о двух сыновьях Аппу — Злом и Благом, чьи имена выводятся из мотивов дурного и истинного П. богов). Новый Завет в значительной степени продолжает библейскую образность и символику П. («Учитель! мы знаем, что Ты справедлив, и истинно пути Божию учишь». Мф. 22.16, ср. П. истины, спасения, прямой П., но и ложный П., Каинов П. и т. п.), но в нем дан и незнакомый Библии экзистенциально обнаженный предельно личный, персонифицированный образ П.: «Фома сказал ему: Господи! не знаем, куда идешь; и как можем знать П.? — Иисус сказал ему: Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Иоанн 14.5—6). В гностицизме понимание П. к спасению предполагает прежде всего самопознание человека. Основатель манихейства Мани усвоил из гностицизма учение о роли познания (ср. мудрость), обращенного на самораскрытие человека, и через это самопознание — пути к Богу и спасению. Познание самого себя, т. е. внутреннее просветление, «самооткровение», помогают установить связь между первородной чистотой, грехопадением и его искуплением на пути к спасению, т. е. установить весь П. общечеловеческого духовного опыта. И позже многие религиозные и философские учения строятся как изложения П., т. е. не столько как некий статический свод правил (типа катехизиса), сколько в

виде динамической модели последовательного движения, восхождении духа, т. е. П., могущего содержать в себе такие отрезки, в отношении которых не существует готовых рекомендаций. В Индии издавна различались три П., ведущих человека к Богу, — П. исполнения долга (бескорыстный труд, обряды и т. п.), П. знаний (знание обретается в напряженной сосредоточенности медитации; лишь немногие могут следовать по этому П.), П. преданной любви, сопричастности к божеству (ср. *бхакти*; достаточно иметь любящее сердце, чтобы вступить на этот П., см. *Кришнаизм*).

Мифопоэтические представления о П. в значительной степени были усвоены и последующей эпохой. В частности, сам характер П. и его роль в становлении героя как субъекта П. не только в значительной степени определяют характер хронотопа в художественных текстах, но и предопределяет и жанровый тип этих текстов (ср. античный авантюрный роман испытания, авантюрно-бытовой роман, биографический роман, как и более поздние жанровые разновидности — рыцарский роман, шутовской роман, роман воспитания и т. д.), и тип героя этих текстов. Этой определяющей роли П. в произведениях указанных жанров соответствует жизнестроительная программирующая роль образа своего П. во всей его целостности (прогнозирующая функция), хорошо известная по жизненному и творческому опыту больших поэтов, художников, композиторов, религиозных деятелей, ученых. «Первым и главным признаком того, что данный писатель не есть величина случайная и временная, является чувство пути», — писал Блок («Душа писателя», 1909). Будущий П. дает о себе знать художнику, не находящему ответа в эмпирической жизни, и ведет его вперед: *Не жди последнего ответа,* | *Его в сей жизни не найти.* | *Но ясно чует слух поэта* | *Далекий гул в своем пути* («Стихи о Прекрасной Даме»). Символические ассоциации образа П. — приключение, трудность, опыт, познание, учение, движение вперед. В сновидениях широкий П. — счастье; узкий П. — обман; П., изрезанный колеей, — разногласия.

**ЛИТЕРАТУРА**

*В. Я. Пропп.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.
*М. М. Бахтин.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1975 (глава «Формы времени и хронотопа в романе»).

*Д. Е. Максимов.* Идея пути в поэтическом сознании Ал. Блока // *Д. Максимов.* Поэзия и проза Ал. Блока. Л., 1975.
*U. Holmberg.* Nykyaikainen tutkimus ja kansamme vanhat runot. Helsinki, 1918.
*G. Jobes.* Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. 2. N. Y., 1962: 1342.
*H. von Beit.* Symbolik des Märchens. 1—3. Bern, 1952—1958.
*A. M. Hocart.* Kings and Councillors. Chicago—L., 1970 (1-е изд. — Cairo, 1936).
См. также лит. к статье *Пространство*.

**ПУШАН** (др.-инд. *Pūṣán*, вероятно, от *puṣ*- ‘расцветать’) — божество, связанное с солнцем, с путем, с плодородием; первоначальная природа его остается не вполне ясной. В РВ к П. обращено 8 гимнов. В ряде случаев отмечаются его антропоморфные черты и портретные детали (топчущая нога, правая рука, взлохмаченные волосы и борода, беззубость), его атрибуты — золотой топор, шило, стрекало, колесница, запряженная козлами вместо коней. О солнечной природе П. свидетельствуют его нахождение на небе, постоянное движение, наблюдение за всеми существами. Золотой корабль П. движется в небесном море (РВ VI, 58, 3). Небесный путь П. цикличен, он связан с вечным повторением, у него два пространственно-временны́х фокуса: П. родился на высоте и вторично — в глубине, в яме; рождение было в ночи года (VI, 58, 1), в середине ночного часа, на юге; в другой раз он родился в середине года, на севере. С. Крамриш подчеркивает эти два положения П. (зенит и надир), определяющие два полупути — вниз и вверх и вертикаль, соединяющую их и символизируемую образом *Аджа Экапада*; в названии последнего скрыто обозначение козла, животного П. Сюжетно П. также связан с солнцем: он женится на дочери солнца, является послом солнечной *Сурьи* и т. д. Одна из самых основных черт П. — его отношение к пути: он — «повелитель пути» (VI, 53, 1), охранитель дорог, спаситель от ложных путей. П. знает пути истины, находит путь к богатству, провожает умерших по пути предков (РВ X, 17, 3—5; АВ XVI, 9, 2; XVIII, 2, 53; отсюда связь с богом смерти *Ямой* и просьбы типа: «Пусть Яма, П. защитят нас от смерти». АВ XIX, 20, 1). Путь П. (как и путь Сурьи) приводит к избавлению от *амхас*, хаотического, угнетающего, обуживающего начала, и, следовательно, к выходу в мир широкого космического пространства, света

и плодородия; поэтому его называют «избавителем», «освободителем», «сыном избавления». П. заполняет воздушное пространство. П. приносит пищу, богатство, успех, счастье, открывает сокровища, предоставляет убежище, он — хранитель скота и пастух всего сущего, он щедр, доброжелателен (в частности, к поэтам, покровителем которых он является, ср. РВ II, 40, 6; VI, 55, 3, 5; VIII, 4, 16; IX, 67, 10; П. связан узами дружбы со всеми богами), всегда готов прийти на помощь; он защищает своих приверженцев и враждует с клеветниками, ворами, разбойниками. П. имеет отношение к свадьбе: именно он вручает невесту жениху (РВ X, 85; ср. АВ XIV, 1, 15, 33 — о роли П. в свадебном ритуале). Идея максимального плодородия, особой сексуальной силы отражена в мотивах инцеста, относящихся к П.: он — любовник своей сестры и претендует на то, чтобы стать женихом своей матери (VI, 55, 4—5). С этим же кругом связан мотив обилия волос и отсутствия зубов («беззубый бог», IV, 30, 24) у П. Беззубость П. объясняется в истории жертвоприношения Дакши (Шат.-Бр. I, 7, 4, 1—9; Тайтт.-Бр. II, 6, 8, 3—5; Кауш.-Бр. VI, 13, ср. также эпические версии); не приглашенный на жертвоприношение Рудра выбивает концом своего лука зубы П. (а потом, смилостивившись, возвращает их ему). Есть основание усматривать в этом эпизоде переосмысление одного из мотивов архаичной схемы — наказание П. за некий грех (нарушение пищевого запрета? — отсюда каша как еда П.) частичным поражением. Вместе с тем нужно иметь в виду и очень неясную историю Апалы, где подчеркивается мотив выжимания сока сомы зубами и смешивания его с кашей (сам П. тесно связан с Сомой; в частности, он находит скрытого Сому, см. РВ I, 23, 14). При этом интересно соотношение обилия волос и отсутствия зубов у П. с выпадением волос и сильными зубами у Апалы. Есть указания и еще на один мотив — помощь П. своему другу и брату Индре во время его битвы с Вритрой (ср. РВ VI, 57, 1—3). П. связан и с Ашвинами и Праджапати, выступающими как его отцы, с Вач, которая несет его, с Ваю. Позднее роль П. становится менее значительной; его имя появляется все реже и реже. В ритуале П. ведет жертвенную лошадь к месту жертвоприношения. В целом для П. характерно сочетание небесных и хтонических (он друг неба и земли, VI, 58, 4), антропоморфных и териоморфных черт. И.-евр. ис-

токи П. очевидны, ср. др.-греч. Πάν (из **Pāuson*-), прусск. *Puš(k)aitis* и косвенно имя авест. демона *Apaoša*.

### ЛИТЕРАТУРА

Ригведа. М., 1972: 191—193, 348—350.

*В. Н. Топоров.* Об индоевропейских соответствиях одному балтийскому мифологическому имени. Балт. *Puš(k)ait-* : др.-инд. *Pūṣán* : др.-греч. Πάν // Балто-славянские исследования. М., 1974: 16—27.

*N. Flensburg.* Bidrag till Rigvedas Mytologi. Om Guden Pūṣan i Rig Veda // Lunds Universitas Årsskrift. 1909. V: 1—49.

*S. D. Atkins.* Pūṣan in the Rig-Veda. Princeton, 1941.

*Idem*. Pūṣan in the Sāma, Yajur, and Atharva Vedas // Journ. of Amer. Orient. Society. 67. 1947: 274—296.

*S. Kramrisch.* Pūṣan // Ibid. 81. 1961: 104—122.

*R. N. Dandekar.* Pūṣan, the Pastoral God of the Veda // New Indian Antiquary. 5. 1942: 49—66.

*V. Machek.* Origin of the Gods Rudra and Pūṣan // Archiv Orientální. 22. № 4. 1954: 544—562.

*W. Eidlitz.* Die vedische Gottesliebe. Olten—Freiburg, 1955.

# Р

**РАДЖАСУЯ** (др.-инд. *rājasū́ya*) — ритуал помазания на царство в Древней Индии. Р. сопровождалась большим жертвоприношением. Считалось, что первым совершил обряд Р. Сома, ставший после этого царем. Вместе с тем упоминается, что Варуна стал царем, совершив Р. (Шат.-Бр. II, 196; Хариванша), что Р. принадлежит ему (V, 4, 3, 1). См. описание Р. в ЯВ или в Мбх. II (поставление в цари *Юдхиштхиры*). Мифологический по своим истокам, ритуал Р. имел и важное политическое значение.

**ЛИТЕРАТУРА**

*P. V. Kane.* History of Dharmaśāstra. Vol. 2. Pt. 2. Poona, 1941: 1214ff.

*J. C. Heesterman.* The Ancient Indian Royal Consecration. The Rājasūya Described According to the Yajus Texts and Annoted. ‘s.-Gravenhage, 1957.

**РАК, КРАБ** — мифопоэтический символ, играющий существенную роль в ряде традиций. Обычно с ним ассоциируются такие значения, как агрессивность, раздражительность, сварливость, упорство, нерешительность, принадлежность к нижнему миру, к сфере прошлого, к началу хаоса. В символике сновидений — разъединение, одиночество. Образ морского краба-отшельника также реализует сходные значения. Демиургические функции Р. или краба выражены обычно довольно слабо, хотя иногда это животное выступает как страж, повелитель низа, подводных глубин, так или иначе причастный времени творения. В других случаях явно или более или менее косвенно подчеркивается роль Р., краба как опоры. Следы этого мотива можно видеть в старой китайской легенде о купце и его спутниках, приставших к острову среди моря, который начал двигаться после того, как на нем зажгли костер; оказалось, что это огромной краб, поросший деревьями и другой растительностью («Линнань иу чжи»). Вообще мотив огромного краба известен в китайской традиции с давних пор. В «Книге гор и морей» гово-

рится о таком крабе, причем комментатор определяет его размеры в тысячу ли. Но чаще огромные крабы рассматриваются как форма проявления божества. Именно в таком виде представляют в Новой Каледонии богиню, которая ненавидит находящихся в браке людей и насылает на них слоновую болезнь (следует указать, что опухоль, вздутие часто соотносятся с крабом или Р. и в мифологических текстах и в символике). Она живет в дереве в особой роще, и люди вешают для нее в качестве жертвоприношения на ветви еду; маленькие крабы — посланцы этой богини. В разных местах Океании богом считают краба-отшельника; на употребление его в пищу накладывается табу, причем оно мотивируется тем, что у съевшего краба вспухают гланды или даже наступает смерть, ср. рак как обозначение болезни (впрочем, краб и Р. имеют и медицинское применение; у негров Багамских островов ушная боль лечится водой из клешни, которую льют в ушную раковину). На Таити крабы считаются тенями местных богов. Существует легенда, в которой рассказывается о том, как герой спасся от своих преследователей на спине краба, унесшего его в безопасное место. С тех пор этот краб почитается как тень бога беглецов. Иногда с крабами связывается идея несостоявшегося или утраченного бессмертия. На острове Ниас (к западу от Суматры) рассказывается, что первые люди, спустившиеся на землю с луны, стали смертными, потому что вместо крабов ели бананы (крабы, сбрасывающие с себя верхний роговой покров, считались бессмертными). В Манипуре (сев.-вост. Индия), когда хотели вызвать дождь, крабов помещали в горшок с водой. Небесные ассоциации краба или Р. отчетливо выступают в мифе о сражении Геракла с Лернейской гидрой. Недоброжелательница Геракла Гера посылает против него краба, но герой убивает его, после чего Гера помещает краба на небо как созвездие. С этим мотивом в известной степени согласуется мифопоэтическое представление о Р. как четвертом знаке зодиака. Солнце входит в область этого знака тогда, когда оно достигает крайней северной точки своего пути и остается здесь с 21-го июня по 23 июля, после чего, подобно Р. или крабу, обращается вспять, начиная двигаться к югу. Согласно «астрономической» мифологии, нахождение Солнца в области, определяемой Раком, ведет к разрушительным бурям, голоду, появлению саранчи и т. п. Конец мира через космический потоп (катаклизм) ожидается

в то время, когда все планеты окажутся в зодиакальном знаке Рака. С Р. связаны врата 2-го и 4-го астрологического эона. Но и в более широком круге мифопоэтических представлений со знаком Рака связывают женское, летнее, холодное, влажное начала. Он управляется луной и соотносится с человеческой памятью; сам же управляет грудью и легкими. В Японии, где краб — символ долговечности, известен обычай вешать высохших крабов над дверьми дома с целью отогнать злых духов и обеспечить дому процветание. В Японии же известна легенда о воинах, которые, будучи разбиты Минамото, попрыгали в море и превратились в крабов, причем лица этих воинов отпечатались на роговом покрытии. Известна и фаллическая символика Р., получающая подкрепление и продолжение в образе раковины (или скорлупчатого покрова), понимаемой как женский детородный орган. Наиболее яркий пример — раковины каури, по форме напоминающие vulva'у и рассматривающиеся в Китае как «врата жизни» (ср. раковина как «человеческие врата» у вавилонян или сходный мотив в «Рождении Венеры» Боттичелли), символ плодородия, видимо, уже с неолитической эпохи (ср. использование раковин каури в орнаменте, как амулет, как некий эквивалент при обмене и т. п.). В сказочном фольклоре Р. выступает как благородное животное (Афанасьев № 158, 160, 169, 170, 191, 268), как партнер или соперник других животных (лисы, вороны — Афанасьев № 35, 73, 80 и др.; крысы — в микронезийской сказке, где краб наказывает крысу за плохое поведение и т. п.). Рак нередкий персонаж басней, апологов, аллегорий, притчей, загадок. Особенно отмечаются такие свойства Р., как его внешний вид (роговой покров, раковина и т. п.), кривая походка и движение в обратном направлении, изменение цвета в красный при погружении в кипящую воду, некоторая неполноценность Р. (ср. русск. *рак не рыба*, *на безрыбье и рак рыба*; *стал, как рак на мели*; *куда конь с копытом, туда и рак с клешней* и т. п.). Существуют сакрализованные миметические «раковые» танцы. Следует указать на разную степень мифологичности относительно небольших речных раков (тем более — земляных рачков) и больших (иногда огромных) морских крабов. Некоторые виды последних дали начало мифопоэтическим представлениям о фантастических морских чудовищах, символизирующих леденящий страх, уродство, безобразие, гибель.

**ЛИТЕРАТУРА**

*Юань Кэ*. Мифы Древнего Китая. М., 1965: 63—64, 336—337.

Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend. 1. Chicago, 1949: 185, 258.

*G. Jobes.* Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. 1. N. Y., 1962: 283, 377.

*E. O. James.* Prehistoric Religion. L., 1957.

**РАСТЕНИЯ.** — Роль Р. в мифопоэтических представлениях определяется в первую очередь двумя обстоятельствами: наличием особого растительного («вегетативного») кода, с чем связано участие Р. в многочисленных системах классификации, и существованием мифов и ритуалов, в которых Р. играют важную роль. Исследователи архаичных культур давно обратили внимание на исключительную осведомленность туземцев в инвентаре местных Р. и на наличие чрезвычайно разветвленных классификационных систем, построенных на материале флоры. Указывалось, что индейцы хопи знают около 350 растений, а навахо — около 500. Ботаническая лексика племени субанун (Subanun) на юге Филиппин превышает 1000 единиц, а такая же лексика у филиппинских хануноо (Hanunóo) достигает 2000 слов. Но известны и еще более удивительные примеры. Так, один из туземных информантов в Габоне сообщил около 8000 этноботанических терминов (сходные результаты известны и на материалах, записанных в Судане). Поражает не только объем этноботанической номенклатуры, но и ее участие в классификациях по медицинскому, алиментарному, мифопоэтическому и иным принципам. Самое интересное состоит в том, что многие из известных и входящих в разные классификации Р. практически никак не используются. Эти Р. знают не потому, что они полезны. Напротив, они считаются полезными, потому что их знают. А само это знание объясняется установками не только и не столько практического порядка, сколько интеллектуальными потребностями магической мысли в создании своего рода «науки конкретного» (К. Леви-Строс), удовлетворяющей задаче создания универсальных таксономий, соответствующих мифопоэтической ситуации глобального детерминизма с ее бесчисленными и не всегда конкретно определяемыми и взвешенными связями. Реально растительный код один из наиболее

распространенных (разумеется, за исключением приполярных зон) и, главное, пожалуй самый богатый из мифопоэтических кодов по числу единиц (животный, минеральный и др. коды обычно заметно уступают в этом отношении растительному коду). Неслучайно, что он сыграл ведущую роль в становлении некоторых вариантов «преднаучного» знания и богат параллелями и аналогиями с более поздними научными классификационными системами. Тексты, построенные на растительном коде, как и флористические классификации, несомненно, выступали как средство моделирования мира, хотя и не всегда достаточно экономное и эффективное, прежде всего в тех случаях, когда речь шла о целом.

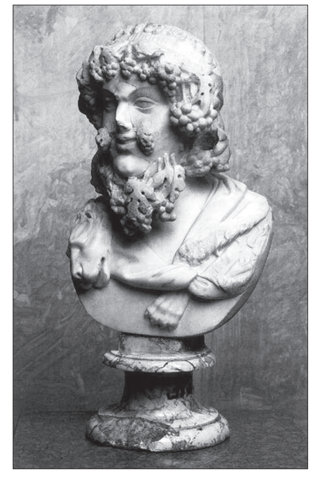
Своеобразной компенсацией было создание единого растительного образа, который выступал как средство моделирования целого и общего, как инструмент универсальной классификации (обычно бинарного типа), охватывающей небольшое количество параметров (оппозиций), зато почти все основные. Наиболее известный из таких универсальных растительных образов — *мировое дерево* (см.) и разные более частные его варианты (дерево жизни, познания, шаманское дерево и т. п.; ср. отрицательные образы типа дерева смерти, напр., анчар и т. п.). В качестве мирового дерева могли выступать как обобщенный образ дерева, так и конкретные ботанические виды (дуб, сосна, лиственница, ива, береза, явор, сикамора, пальма и т. п.). С помощью мирового дерева классифицировались такие объекты, для описания которых было существенно выделение верха и низа (иногда и середины), правого и левого, четного и нечетного, мужского и женского, сухого и мокрого, огня и воды, юга (востока) и севера (запада), лета (весны) и зимы (осени), неба и земли (или подземного царства), добра и зла и т. п. Сама структура дерева, семантика его частей (ствол, ветви, корни, листья) и связанных с ними объектов (животные, птицы, человек, небесные светила и т. п.) в совокупности описывают и основной миф, связанный с мировым деревом, и соответствующий ритуал (ср. образ алтаря у мирового дерева, адорантов, жреца и т. п.). Уместно напомнить, что само мировое дерево во многих традициях понимается как путь, как средство связи между землей и небом (или преисподней), причем установление этой связи, т. е. соединение всех частей общего состава Вселенной, нередко и является целью ритуала (ср., напр.,

Сосна Аттиса и Кибелы (на ней висят разные предметы, относящиеся к культу Великой Матери)

целый ряд шаманских традиций). Выбор Р. в качестве модели мира находит себе объяснение в том, что именно Р. (в отличие даже от животного и человека или во всяком случае полнее, чем они) представляет собой идеальный образ важнейшего мифопоэтического комплекса жизнь — смерть — новая жизнь (возрождение), соотносимого с другими противопоставлениями (в частности, весна/лето — осень/зима и др.), и самого жизненного цикла в последовательности его этапов (ср. распространенную и фактически универсальную символику Р. вообще, в частности, дерева — жизнь, рост, развитие, плодородие, цветение-процветание, успех, богатство и т. п.). Неслучайно, с образом дерева связываются различные обряды годового и жизненного цикла. Около дерева совершаются главный годовой ритуал — проводы Старого года и встреча Нового года, начало весны, нового вегетативного цикла; праздник урожая, свадьба, похороны, выборы вождя, суд, поэтические (и иные) состязания и т. п. (см. ниже). Во многих традициях выделяется еще один аспект Р. (прежде всего мирового дерева) — его изоморфизм человеку, а не только миру (что, впрочем, могло бы быть выведено из известного представления о тождестве или сходстве человека и мира, микрокосма и макрокосма). Этот аспект многократно подчеркивается в самых разных традициях. Уже на языковом уровне нередки отождествления типа вершина дерева — голова, ветви — руки, ствол — тело, корни — ноги. Существуют многочисленные мифологемы о висении бога или человека на дереве (ср. древнескандинавского О́дина на дереве *Иггдрасиль*, кельтское божество на дереве, Иисус Христос на крестном древе и т. п.), о человеке, вырастающем из Р. или прорастающем в виде Р. (ср. «прорастание» Осириса или т. наз. «сады Адониса» при том, что сам Адонис был рожден из мирового

Дионис в виде дерева

дерева; Аттиса, посмертно возродившегося в виде сосны; Диониса, вырастающего из виноградного куста; дриад, нимф, связанных с деревьями и т. п.), о превращении человека в Р. (ср. историю нимфы Дафны, которая, будучи не в состоянии спастись от преследований Аполлона, превратилась в лавр; превращение несчастных влюбленных в два дерева на их могилах; превращение мифологических персонажей в цветы, ср. *Нарцисс*, *Гиацинт*, возможно, *Лин* и др.), о зачатии от плода Р. (нимфа Нана зачала Аттиса от вкушения плода миндального /вариант — гранатового/ дерева; ср. распространенный мотив беременности от вкушения плода /запретный плод/, нюхания цветка и т. п.), о происхождении Р. из крови или тела божества или мифологического героя (ср. происхождение роз из капель крови Адониса, а также варианты основного мифа, см. ниже; ср. сказочный мотив А 2611: растения из тела убитого человека или животного).

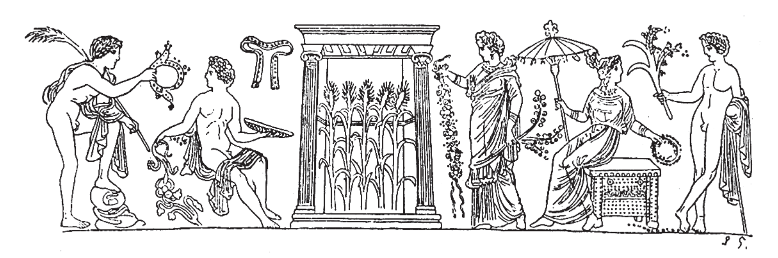


Дионис с бородой из виноградных гроздьев. Мрамор. Сер. I в. Эрмитаж

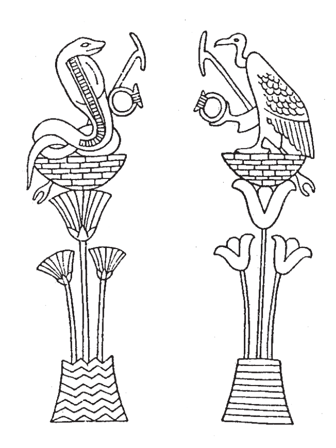
В т. наз. «основном» мифе символ плодородия, процветания, богатства, новой жизни обычно дается или в животном коде (коровы, лошади, овцы, свиньи), или в растительном, причем в последнем случае речь идет или о том, как в данной

традиции научились выращивать Р. (ср. элевсинские мистерии как память о передаче Деметрой начатков земледелия и зерен пшеницы Триптолему, олицетворяющему тройную вспашку земли [сам Триптолем изображался обычно со связкой колосьев, нередко вручаемых ему Деметрой, и чашей вина]; особенно характерны мифы о происхождении монокультурных Р.), или о том, как люди (боги) научились приготовлять из Р. опьяняющий напиток, вкушение которого дает силу, процветание, увеличивает плодородие, открывает путь к новой жизни (ср. *Опьяняющий напиток*). Высшая форма такого растительного по происхождению божественного напитка — напиток бессмертия, вкушаемый богами. Наряду с ним существуют другие виды опьяняющих или галлюциногенных напитков, связываемых с определенными Р., которые, как и приготовляемые из них напитки, нередко сакрализуются; ср. напиток сому из соответствующего растения у древних индийцев, пульке из алоэ в Мексике, чичу из маниоки или кукурузы, «тодди» из пальмы в Африке, вино из винограда в Древнем Средиземноморье, пиво из ячменя или проса в Европе и т. п. (впрочем, бессмертие или его субституты даются не только через сами напитки, но и через такие полуфабрикаты, как мухомор, ср. конопля — гашиш, или через мифологические объекты растительного происхождения, ср. молодильные яблоки русской сказки или яблоки Идунн в древнескандинавской традиции). Особые мифы

Деметра посвящает Триптолема в тайны земледелия



Поклонение колосьям в Элевсине



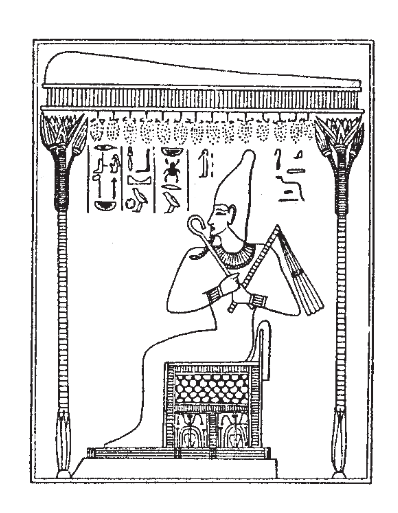
Богини-покровительницы Северного и Южного Египта на растительных символах соответствующих царств

связывают само Р. с мифологическим персонажем, превращенным в него (с одной стороны), и с напитком, получаемым из него (с другой стороны). Нередко в реконструкции оказывается, что превращение в Р. (обычно через стадию расчленения, размельчения, разбрасывания и закапывания в землю) постигает младшего сына Бога в наказание за некий проступок. Но он выходит из этих испытаний с честью, возрождаясь в виде некоего Р., символизирующего жизненную силу, плодородие. Характерным примером может служить история Сомы, принесенного богами в жертву (он был убит, расчленен, перетерт и т. п.) и возродившегося в виде растения, из которого был приготовлен божественный напиток сома. Сходным образом с древнегреческим богом вина, виноделия, растительности Дионисом связаны такие мотивы, как рождение от Громовержца Зевса, поразившего молнией мать Диониса Семелу; расчленение его титанами (в культе Диониса-Загрея); обучение людей виноградарству и виноделию и т. п. В месоамериканской традиции с указанной схемой согласуются мотивы о рождении в преисподней (иногда в месте, пораженном стрелой Бога Грома) Бога Маиса, о происхождении из разных его частей съедобных плодов, о нисхождении на землю Кетцалькоатля и божественной девы Маяуэль,

Осирис в ветвях виноградной лозы

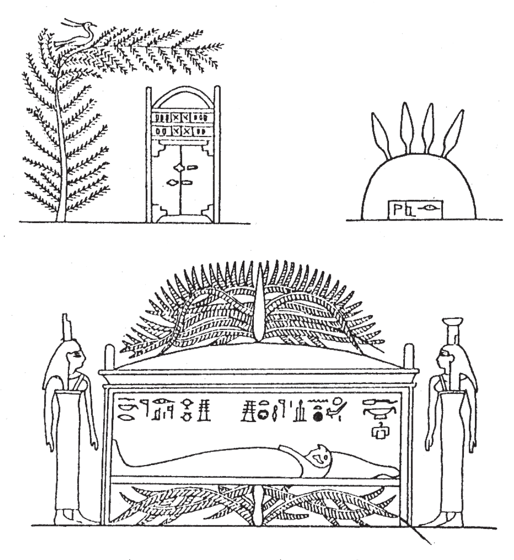
превращенных в дерево с двумя ветвями, о гибели ветки девы и возникновении из нее агавы (растение Метль), о приготовлений из агавы вина, вызывающего экстатические состояния и т. п. В фольклорных традициях этой схеме отвечают многочисленные тексты типа «Джон Ячменное Зерно», где из семян (зерен) персонифицированного растения приготовляют хмельной напиток (пиво, эль и т. п.). Впрочем, идея плодородия, производительной силы получает в растительном коде и иное отражение. Многие Р. или специально их плоды соотносятся с фаллической темой, ср. огурец, хрен, редька, петрушка, морковка, кукуруза [ср. деификацию кукурузы — Ум-виил, т. е. 'бог изобилия', у древних майя], гриб, шишка, банан, кокос и т. п. Им соответствуют образы женского детородного начала, данные также в растительном коде (в частности, некоторые фрукты, цветы и т. п.). Вообще следует помнить, что противопоставление мужской—женской в рамках темы плодородия разыгрывается не только на уровне образов Р. как таковых, но и в связи с плодами этих Р. их цветами, семенами и т. д. Более того, идея плодородия может реализоваться и на материале совокупности Р., образующих с а д, который в ряде случаев понимается как место бессмертия, вечной жизни, весны и цветения, т. е. как *рай*. В библейском варианте в раю произрастают древо жизни и древо познания добра и зла и первоначально жил человек, который был обязан возделывать и хранить райский сад («Бытие» 2.8—17). Пребывание в раю делало для человека излишней заботу о бессмертии в потомстве, но, нарушив Божью заповедь и будучи изгнанным из рая, человек должен был сам решить задачу вечной жизни в череде поколений. В славянской традиции также известен мифологизированный образ рая, выступающий и как обозначение райского дерева (или райского яйца, заключающего в себе скот), и как обозначение возрастающей растительной силы, урожая хлеба (ср. соответствующий образ рая-коровая), и как обозначения

персонифицированного образа плодородия — *Рая*, иногда чередующегося с другим ярко выраженным растительным символом плодородия (иногда чрезмерного, вырывающегося из-под контроля) *Спорышем* (ср. *спорыш́* ‘двойчатка’ /двойное зерно, орех и т. п./, *спорынья́* ‘рост’, ‘прок’, ‘прибыль’, ‘успех’, ‘удача’); ср. другой символ растительного (обычно) богатства — *рог изобилия*. Р. не только символ роста и плодородия, но и необходимое условие жизни человека и животных. Неслучайно, в большинстве традиций Бог создает Р. (или они появляются) раньше, чем животных и человека. Согласно книге Бытия, в третий день сказал Бог: «да произрастит земля зелень, траву, сеющую семя, дерево плодовитое, приносящее по роду своему плод, в котором семя его на земле» (1.11), и все это было дано в пищу как человеку, так и зверям, птицам и пресмыкающимся (1.29—30). Сходная последовательность (Р., животные, люди) происхождения отчетливо представлена и иранской традицией («Бундахишн» и др.). Но вместе с тем хорошо известны примеры, когда Р. выступают в космогонических мифах как фактически первый объект из всего, что появилось или было создано богами, достаточно напомнить о космогонической роли мирового дерева или лотоса или о таких панхронических символах, как мистическая роза, голубой цветок (у Новалиса), небесная лилия и т. п.



Осирис под виноградными гроздьями

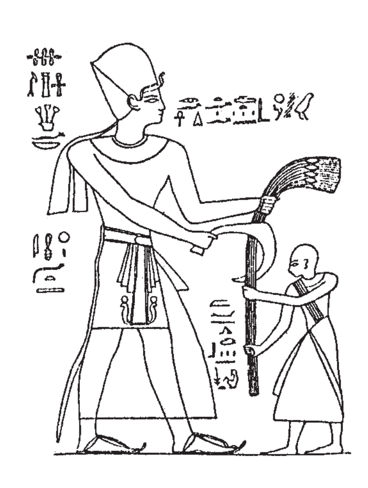
Хотя в мифопоэтическом сознании Р. возникли раньше животных и людей, сами Р. как объект мифологических и ритуальных систем выкристаллизовались позже, чем животные. Во всяком случае ядро мифопоэтических представлений о Р. предполагает уже более или менее развитые земледельческие культы и, следовательно, само земледелие, которому предшествовали скотоводство и тем более охотничий промысел, включая и рыболовство. Тем самым мифоло-



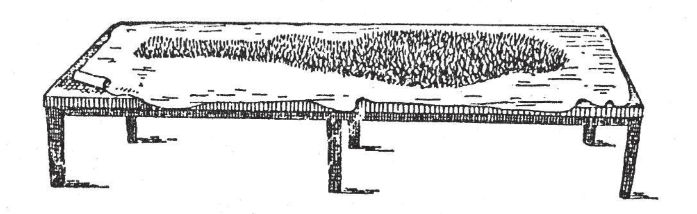
Изображения гробницы Осириса

гизированные Р. могут рассматриваться как важный хронологический указатель. В этом контексте не приходится удивляться очень слабым связям Р. с тотемизмом в отличие от исключительно сильных и надежных связей с ним животных. Характерно, что эти связи Р. с тотемистическими представлениями отмечаются прежде всего в наиболее архаичных культурах, знакомых с самым примитивным земледелием (напр., у папуасов Западного Ириана, Новая Гвинея). При этом и в данной ситуации отмечается ограниченность и неполнота связи Р. с идеей тотемизма. Так, у племени маринд-аним тотемические мифы характеризуются наличием таких мотивов, как происхождение банана, кокосовой пальмы, сахарного тростника и т. п. В то же время эти мотивы хорошо известны и вне тотемической схемы. В мифологизированном фольклоре она образуют целый пласт текстов о происхождении Р. Вместе с тем, однако, отдаленные следы связи образа Р. с тотемизмом можно, видимо, обнаружить и в сильно продвинутых традициях, сохраняющих представления о том, что люди произошли из деревьев (иногда этот мотив связывается с первым человеком или первой человеческое парой, ср. древнескандинавскую пару Аск и Эмбла, букв. — ясень и ива, которым О́дин,

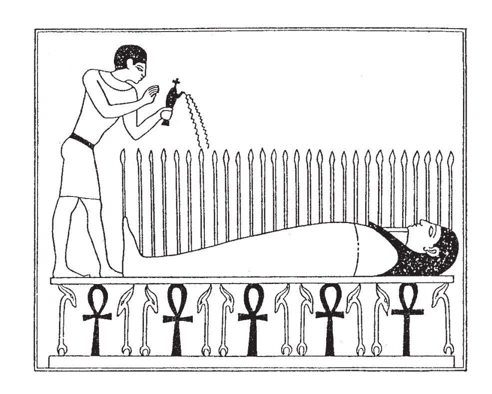
Гэнир и Лодр дали дыхание, душу, румянец и теплоту; согласно Гесиоду, третье поколение людей было создано Зевсом из дерева, в одной из эпиграмм говорится о том, что в древности эллины называли дубы «первыми матерями»; германское племя семнонов выводило себя из деревьев одной рощи, которую они почитали священной; в Европе широко распространены поверья о том, что люди берут младенцев из-под деревьев, ср. нем. *Kleinkinderbaum*, букв. ‘дерево маленьких детей’, и т. п.) или что души предков (соответственно — души умерших) живут в дереве, в ветвях, листья, цветах



Фараон срезает первый сноп на празднике жатвы



Прорастающий Осирис



Жрец поливает всходы, проросшие из изображения Осириса

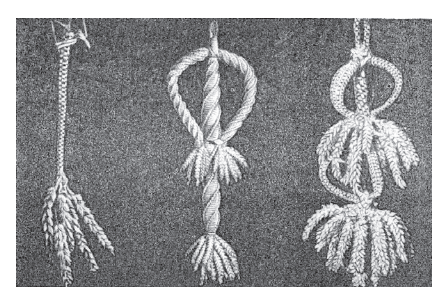
Культ растений. Лубок к песне «Ай во поле! Ай во поле липанька»

и т. п.; ср. мотив божественного голоса или человеческих голосов, слышимых в шелесте листьев, и использование его в предсказаниях и более широкой сфере мантики и магии. Д. К. Зеленин предлагал видеть следы тотемизма и в т. наз. «строительных» жертвах, когда убивали или замуровывали человека (обычно невинное дитя, девицу) или заместительную животную жертву, полагая, что такая жертва представляет собой компенсацию за рубку деревьев, из которых строился дом, мост и т. п. (при этом считалось, что рубка деревьев влекла за собой смерть людей, которым предстояло жить в новом доме). В народных представлениях деревья нередко рассматриваются как живые существа: они чувствуют, дышат, говорят друг с другом (и даже с людьми, обладающими особыми способностями), их нельзя бить, рубить, пилить, осквернять; если же все-таки приходится это делать, у деревьев просят прощения, задабривают их, обращаются к ним, как к людям («господин дуб», «госпожа береза» и т. п.); по этой же причине с деревьями (как и — шире — с Р.) часто связаны многочисленные табу, приметы, поверья и т. п. За нарушение табу деревья-тотемы могли отомстить человеку; чтобы этого не произошло, нужно было придерживаться целого ряда охранительных процедур, хорошо известных в разных традициях; в частности, особое внимание уделялось изгнанию духа из дерева и освящению лишенного духа дерева. Характерно, что в символике сновидений рубка дерева вообще означает смерть. Распространенное ряжение или кормление дерева также связано с попытками умилостивить дух дерева. Поскольку в качестве тотемов деревья считались духа-

Семик.
Завивание венков

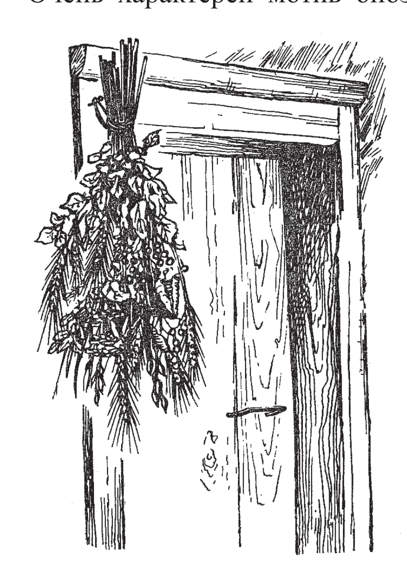
Явор, который ставится на «зеленые свята». С. Черкасовка, Яготинский р-н Киевской обл.

«Кукушка» — трава кукушкины слезки, одетая в сарафан и рубаху. Козельский уезд Калужской губ.



Украшения из последнего снопа. Шотландия

ми-покровителями людей, существовали особые обряды и обычаи сажания дерева при рождении ребенка. Нередко такое дерево рассматривалось как двойник ребенка: считалось, что ветви дерева отмечают счет годов растущего ребенка, что гибель дерева означает смерть человека; иногда более или менее очевидно, что дерево считалось тем местом, где человек прячет одну из своих душ (т. наз. «внешнюю» душу). В Германии такое дерево, посаженное при рождении ребенка, называлось *Geburtsbaum*. Нередко мальчик и девочка различались тем, что соответственно высаживались яблоня или груша. Кровавым деревом (*Blutbaum*) немцы называли дерево, в котором живет душа невинно погибшего человека. Белорусы считали, что такое дерево может быть узнано по издаваемому им скрипу. Очень характерен мотив опознания убийцы: на могиле невинно убиенного вырастает дерево (иногда и другое Р.), из него изготовляется дудка, которая и изобличает убийцу. Нередко деревья или другие Р. рассматриваются как жилище нечистой силы, чорта, злого духа (ср. осину, бузину; в корне мандрагоры усматривали профиль нечистой силы или насильственно погибшего человека). Особенно распространенными являются представления о духах Р. как носителях свойств данного Р. Особенно характерны т. наз. хлебные духи или демоны, которых представляют нередко в человеческом или животном облике. Ср. «хлебную мать», «хлебную женщину»,

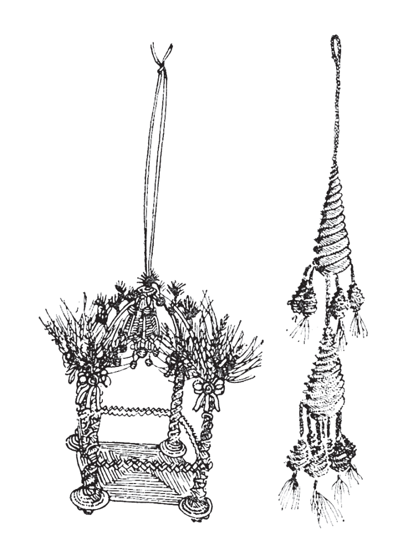


Жатвенный букет. Германия

«хлебного старика», «ржаного человека», «овсяную невесту» или «хлебных волков», «ржаных собак», «ржаных свиней», «ржаных телок», «ржаных зайцев» и т. п., анализ которых, прежде всего на германском материале, но с огромным количеством разнообразных параллелей, был дан В. Мэнгардтом, а позже Дж. Фрэзэром (ср. также Деву хлеба в Северной Европе, Мать хлеба у американских индейцев, Мать риса в Восточной Индии и т. п.). Вообще следует признать весьма показательным, что многие типичные растительные божества имеют животные атрибуты (а иногда и ипостаси), ср. Диониса и козу, теленка, Деметру и свинью, лошадь, Аттиса и свинью, Адониса и свинью, Осириса и свинью, быка, *Вирбия* и лошадь (в его священную рощу был закрыт доступ лошадям) и т. п. Подобно «строительным» жертвам, существовали и особые жертвоприношения (в том числе и человеческие) во время жатвы. В фольклоре сама жатва нередко уподобляется кровавому пиру, убийству. В ряде традиций известно оплакивание первого сжатого снопа. Уже Диодор сообщал о подобном обычае в Древнем Египте, где жнецы во время такого оплакивания призывали Исиду как богиню, благодаря которой они узнали о хлебе. У греков эти гимны-плачи египетских жрецов назывались «Манерос». Они объяснялись особой легендой о единственном сыне первого египетского царя, изобретшем земледелие и умершем преждевременной смертью (хотя, как считают, реально это название объясняется иначе — как призыв «вернись домой!», известный из ряда древнеегипетских текстов, в частности, из погребального гимна Исиды в «Книге Мертвых»). Сходным образом греки объясняли жалобное песнопенье «Линн-Айлин» во время сбора винограда у финикийцев и в смежном ближневосточном ареале: воспитанный пастухами Лин, был преждевременно растерзан собаками. В Вифинии погребальный гимн жнецов назывался Борм (Борим) — по имени прекрасного юноши, сына царя, который, желая помочь жнецам, отправился на поиски воды для них, но не вернулся; жнецы тщетно призывали его во время жатвы. Одним из наиболее ярких примеров умерщвления духа хлеба является история побочного сына фригийского царя Мидаса Литиерсеса, занимавшегося землепашеством и имевшего чудовищный аппетит. Проходивших мимо поля Литиерсес кормил и поил, а затем заставлял жать на поле вместе с собой. По окончании жатвы он закутывал своего по-

Гадание на венках на Купалу. Рис. Н. Н. Каразина

мощника в сноп, отрезал ему голову и уносил сноп с телом к себе. Кончилось всё тем, что Геракл сделал с Литиерсесом то же, что Литиерсес делал с другими (по другой версии Литиерсес состязался с другими в быстроте жатвы). На основании мифа о Литиерсесе более или менее точно восстанавливается обрядовая практика при жатве. При этом уместно помнить, что первый сжатый сноп, как и первые плоды, пользовался особым почетом. Русские крестьяне ставили первый сноп, сжинаемый непременно самой хозяйкой, в красный угол под икону. Этот сноп молотили отдельно, и часть зерна подмешивали к семенам будущего года. Все эти обряды снова отсылают к одной из основных и широко распространенных мифологем об умирающем и воскресающем боге Р., носителе плодородия и процветания — как в мужской (ср. Адонис, Аттис, Дионис, Осирис и др.), так и в женской (ср. Персефону, дочь богини земли Деметры, похищенную Аидом) ипостасях. Такие характерные мотивы, как связь этих персонажей с растительностью, плодородием (юностью и красотой как его формами), растерзание (в частности, диким животным), воскрешение (хотя бы частичное) и увеличение силы плодородия, иногда и установление соответствующего ритуала плодородия и культа его божества, отсылают к проблематике «основного» мифа, вариантами которого и являются *мифы об умирающем и воскресающем божестве* (см.).



Украшения из последнего снопа.
Венгрия

Додольские обряды
(додолы в зелени). Сербия

Первый жнец с жатвенным венком. Словения

Поливание водой пляшущих пеперуд. Болгария

Танцы вокруг «майского» дерева во Франконии

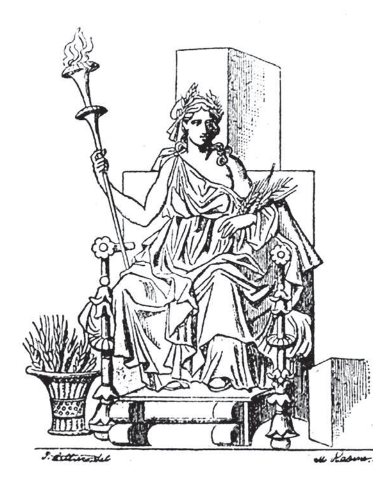
Исключительная роль Р. — диких и особенно культурных — в жизни человека создавала самые благоприятные условия не только для мифологизации Р. (в частности, персонификации их, создания «персонажного» кода и построения соответствующих текстов, как

бы дублирующих тексты, данные в растительном коде), но и для мифологизации всего контекста, в котором выступают Р. Прежде всего это касается самой земли, понимаемой как материнское лоно Р. и — шире — всякой жизни, но также и всех благоприятных и неблагоприятных факторов, влияющих на Р. (солнце, ветры, град и т. п.). Само поле (также и Р.) нередко представлялось живым существом, беременной женщиной, ожидающей потомства, или же могилой, скрывающей в себе погибшее зерно. Вокруг этой сквозной темы лона и могилы, жизни и смерти и упорядочивались сезонные земледельческие обряды, то подчеркивающие самую общую идею плодородия (ср. рождественскую елку, масленичное дерево, вербу или т. наз. «майское дерево» в Западной Европе, внесение священной ветки, дни цветов /ср. dies Rosae/, праздники типа римских Флоралий, сербскохорватских и отчасти болгарских «Лазарице» и «Кралице», Зеленого Юрия, Ярилина дня, Троицы /ср. завивание березки/ и т. п.), то конкретные циклы весенне-летнего сезона и соответствующих земледельческих работ (встреча весны, выход в поле, сев, жатва и т. п.; ср. у греков священную вспашку в месяце Пианепсионе, приуроченную к тесмофориям, варку бобов как предпахотное жертвоприношение [ср.священную кашу, квалифицируемую как «всезерние» — *πανσπερμία*; в процессии, разносившей эту

Ю. Шубиц. Обход «Зелёного Юрия» в Штирии (Словения). 1890

кашу, участвовал и мальчик, «цветущий с обеих сторон» /*ἀμφιθαλής*/, несший иресиону, масличную ветвь, увешанную всеми земными плодами, — *εἰρεσιώνη*; во время Антестериона священная каша посвящалась Дионису Почвенному и Гермесу и т. д.], обряды всеплодия [ср. *πάγκαρπος χθών* 'всеплодная земля'], всеовощия — *πανοσπρία* и т. п.). С большим основанием можно утверждать, что земледельческий цикл и, следовательно, Р. в очень значительной степени объясняют всю структуру годовых праздников — как в том, что касается используемой в них символики, так и общей идеи жизни и смерти. Растительные символы в их естественном и обработанном (ср. еда, напитки) виде, ритуальные игры и увеселения и соответствующие тексты в диапазоне от неприличных шуток (ср. «растительную» эсхрологию и смех в земледельческих праздниках) до темы смерти (оплакивания) во многом определяют и все другие праздники, непосредственно не связанные с земледельческой проблематикой и темой Р. Особенно это относится к брачным обрядам. Неслучайно, покровительницами брака и брачных союзов у греков были богини земного плодородия, произрастания злаков Деметра и Персефона — Тесмофоры, т. е. законодательницы. Также неслучайно огромное количество божеств, связываемых в разных традициях как с самими Р., так и с Землей как родительницей Р. и общей идеей растительного плодородия. Ср. у древних греков: Гея (Ге), Деметра, Персефона (и Кора), Триптолем, Плутос, Кекропс, Эрехтей, Эрихтоний, Аглавра, Дисавл, Баубо, Лакий, Дионис (ср. Дионисий), Нарцисс, Гиацинт, Лин и др.; у римлян — Деа, Помона, Флора, Церера, Либер, Вертумн, Вирбий и т. п.; у индийцев — Сома, Араньяни и др. (несколько раз как к божеству обращаются в Ригведе к «господину леса» — *vanaspati*, очевидно, особенно большому дереву); у славян — Ярило, Яровит, Поревит, Прове, возможно, Жива; у финнов и карелов — Льекио, бог трав, корней и деревьев; Ронготеус (Рункатейвас), дающий рожь; Пеллон Пеко, дух ячменя; Виранканнос, дух овса; Эгрес, от которого зависел урожай бобов, гороха, репы, капусты, льна, конопли; Сэмпсэ Пеллерво, дух растительности, пробуждающийся весной; Кёндес, покровитель пахоты; Укко, покровитель сева (ср. его жену Рауни с теми же функциями) и т. п. Многочисленны растительные божества у балтов (см. *Балтийская мифология*). Еще больше случаев, когда отдельное конкретное Р. выступает как атрибут мифологического

персонажа или самостоятельный объект мифа. Можно без преувеличения сказать, что весь состав флоры, известный в данной традиции, становится объектом мифологизации. Более того, если в этой этнокультурной традиции ничего не известно о Р., то это, тем не менее, не мешает ему обладать определенной мифопоэтической семантикой, и в фольклорных текстах выступают многие Р., в частности, как чудесное средство (ср. *сезам, откройся!*), причем среди этих Р. есть и реально существующие и фантастические (ср. *разрыв-трава*, *одолень-трава*, *плакун-трава* и т. п.), Некоторые Р. или их составные части становятся элементами обширных символических систем, в том числе таких, которые связаны с особенно важными смыслами (ср. венок /лавровый/, ветвь /миртовая/, корни, цветы, ягоды и т. п.). Особенно разветвленную систему символических значений образуют *цветы* (см. особо); их совокупность образует также особый конвенциональный «язык цветов», особый календарь цветов и т. п. Достаточно самостоятельную и замкнутую систему образуют *грибы* (см.). Из отдельных Р., играющих особую роль в мифопоэтических представлениях, кроме *Мирового дерева*, *Дерева жизни*, *Дерева познания, Ашваттхи*, *Грибов*, *Лотоса*, *Мака*, *Мандрагоры*, *Можжевельника*, *Омелы*, *Осины*, *Розы*, *Рябины*, *Сосны*, *Цветов*, *Яблони* (ср. также *Яблоко*), *Ясеня* наибольшего внимания заслуживают:



Церера с колосьями

Дуб, символ храбрости, твердости, выдержки, стойкости, терпения, веры, чести, славы, гостеприимства, благородства, долголетия, силы, устойчивости, постоянства, царской власти, триумфа, награды, мужского начала, независимости. Дерево, связанное с пророчествами. Шелестом его листьев божество объявляет свою волю. Во многих традициях дуб — священное дерево, иногда специально подчеркивается, что это первое из сотворенных деревьев. Нередко дуб рассматривается как небесные врата, через которые божество может появиться перед людьми. Тот факт, что дуб более, чем дру-

гие деревья, притягивает к себе удары молний, делает его деревом громовержцев по преимуществу (в ряде языков названия дуба и имя бога грома связаны друг с другом). Неслучайно, что дуб посвящен Перкунасу (видимо, и Перуну), Тору, Зевсу, Юпитеру. Впрочем, с дубом связаны также Иегова, Аллах, Бальдер, одно из главных божеств ирландской мифологии Дагда (*Dagda*), финикийское солнечное божество Мелькарт (*Melkarth*), которое было владыкой преисподней, пока не начинал увеличиваться день, и т. п. Дуб — жилище Бога или богов, о чем косвенно свидетельствует изображение у пруссов триады богов на священном дубе в Ромове. Вместе с тем могучие ветви и корни дуба в ряде традиций осмысляются как эмблема божественной власти над верхним и нижним мирами. Дуб иногда выступает и как образ дерева, на котором распято лишенное производительных сил божество (часто — солнечное). Но божеству суждено возродиться. Особую роль в мифологии играет образ дуба, увитого «золотой ветвью» омелы. В «Энеиде» Вергилия Сивилла указывает Энею, как, сорвав омелу, проникнуть в подземное царство. Срезание омелы с дуба интерпретируется обычно как символический обряд лишения дуба мужской силы (параллельно убийству старого царя, сменяемого новым) или его души (характерно, что омела считается бессмертной). Из дуба по мифопоэтическим представлениям, отмеченным в разных традициях, возник человеческий род. Вместе с тем дуб — важнейшее ритуальное дерево. Цари увенчиваются короной именно под дубом, что отсылает к идее царской власти как преемницы божественной. Другие ритуалы также совершались под дубом (среди них жертвоприношение). Под дубом вершили суд и давали клятву, дубом клялись с тем, чтобы данное слово было крепко и твердо, как дуб. Вокруг дуба устраивались праздники. Велика роль дуба в мифопоэтических представлениях древних кельтов. Мерлин творит свои чары под дубом. С дубом теснейшим образом связаны друиды. Седьмой месяц друидического календаря (11 июня — 9 июля) — дубовый; в «древесном» алфавите дуб выступает как седьмой согласный (*duir*)[1]. В день Св. Иоанна — ритуальное сожжение живым дубового

[1] «Друидический календарь», о котором идет речь здесь и в других статьях (см. «Растения» и «Ясень»), принадлежит т. н. неодруидической традиции XX века. Для его составления были использованы названия букв из средневекового ирландского огамического алфавита. Отдельные неточности

царя. Значительную роль играет дуб в библейской традиции. Наряду с кедром дуб символ гордости и высокомерия («… грядет день Господа Саваофа на все гордое и высокомерное и на все превознесенное — и оно будет уничтожено, — и на все кедры Ливанские…, и на все дубы Васанские... И падет величие человеческое». Исаия 2.12—17. У дуба поставили царем Авимелеха, под дубом восседает Саул (ангел Господень в Офре также находится под дубом). Под дубом погребают Дебору, и под дубом близ Сихема Иаков закапывает чужих богов. Под дубом совершают каждение (Осия 4.13), и на дубе нашел свой конец Авессалом. У христиан дуб — эмблема Христа (по некоторым версиям крест распятия был сделан из дуба). В Северной Европе существовал обычай вырезать знак креста на дубе (такие дубы считались священными). В ранний период христианства дупла дубов использовались как убежище и место хранения сакральных ценностей. В Древней Греции центром святилища Зевса в Додоне был старый дуб, под которым находился источник. Воля бога угадывалась по шелесту листьев. Зевсу был посвящен и особый крылатый дуб, на который было наброшено покрывало с изображением земли, океана и звезд. В Афинах мальчик, произносивший во время элевсинских мистерий брачную формулу, увенчивался дубовыми листьями и терниями (в Риме дубовые ветви носили в брачных процессиях, видя в них символ плодородия). Из дуба была сделана мачта корабля Арго, что спасло аргонавтов от ряда опасностей. Посмертно Филемон и Бавкида были превращены богами в дуб и липу. Дриады и гамадриады представляли собой «дубовых» нимф. Разбитый молнией дуб в одних традициях считался недобрым знаком, в других, напротив, благоприятным (напр., в Литве). В Исландии несчастливым деревом считался т. наз. «кровавый» дуб (полагали, что сделанный из него корабль должен погибнуть). Сакрально отмеченными были и отдельные части дуба. Дубовая палица считалась орудием Громовержца или солнечного бога и символизировала твердость власти, суровость. Венок из дубовых листьев отсылал к идее силы, мощи, достоинства (ср. также образ священного царя в виде т. наз. «дубового» царя). Неслучайно,

---

при обращении к этой традиции исправлены нами без специальных оговорок. — *Ред.*

он был атрибутом Зевса и Юпитера и ряда других небесных богов. Дубовый листок в цветочном календаре отмечает день 24 января и символизирует храбрость, пламенность, радушие, гостеприимство, человечность. Дубовое полено считалось священным (вечный огонь в храме Весты поддерживался им). Его ритуально сжигали в середине лета, сопоставляя это действие с лишением божества плодородия его мужской силы. Но пепел, собранный от сожжения дубового полена, разбрасывался по полям с целью увеличения их плодородия («дубовый» пепел широко используется и в народной медицине). Тем самым сожжение этого полена рассматривалось и как акт, ведущий к воскресению духа плодородия.

Береза. — В цветочном календаре ей принадлежит день 14 апреля. На языке цветов береза — «Вы можете начинать». Березовая ветка, вручаемая девицей юноше, означает поощрение, надежду на успех. Береза — дерево начала, очищения, иногда наказания (березовые ветви, ср. «березовая каша» как обозначение порки). Березовая палка и ветви могут использоваться в ритуале изгнания духов Старого года и — шире — злых духов вообще. Как гарантия безопасности береза используется для изготовления колыбелей. Неслучайно, первым месяцем друидического календаря (24 декабря — 21 января) был березовый, а первой согласной буквой друидического «древесного» алфавита *B* была береза (*beith*). При вступлении консула в правление в Риме использовались атрибуты из березы. Если в Шотландии береза связывалась с представлениями о покойниках (в частности, таких, которые в виде призраков являлись среди живых), то в целом ряде сибирских традиций береза выступает как дерево жизни или даже как мировое дерево. Образ березы широко распространен в фольклорных текстах и играет значительную роль в символике (свет, сияние, чистота, нежность, женственность и т. п.).

Ива. — В цветочном календаре ей принадлежит день 22 мая (безбрачие, оставленная любовь). В кельтском друидическом календаре ива отмечает пятый месяц (16 апреля — 13 мая), или месяц гнездования; в «древесном» алфавите друидов ива — пятая согласная буква (*saille*) — *S*. Ива — эмблема мая, востока и восходящего солнца. В одних традициях ива — символ радости, в других (обычно более поздних), напротив, связана с печалью, грустью, тоской, слезами (ср. плакучую иву). В Китае с ивой связывают представ-

ления о женской красоте, мягкости, податливости, о весне; ивовые ветви на воротах способствуют изгнанию злых духов; верили, что ива очищает, прогоняет слепоту и т. п. Ею пользовались для установления связи с духовным миром. В Японии ива обозначает печаль, нежность, слабость, девичье изящество. В европейской низовой традиции с ивой связываются чары, в частности, против луны и ведьм. В Средние века считалось, что ива дает красноречие, и поэтому она посвящалась певцам, поэтам (кстати, с образом ивы связывалось Евангелие). В Греции ива дала имя Геликону и была посвящена Персефоне, Гекате, Кирке, т. е. женским божествам, так или иначе связанным с идеей смерти. У древних евреев ива считалась символом постоянства божьей милости, щедрости. Ветвь ивы была важным сакральным объектом во время праздника Кущей, знаком радости перед лицом Бога. Вместе с тем у евреев ива символ несчастья и невежества. Китайская богиня Милости *Kwan-yin* разбрызгивала божественный напиток жизни ивовой ветвью. В ряде традиций ива — символ долголетия, обилия жизненной силы (о чем свидетельствует и этимология индоевропейского названия этого дерева). Неслучайно, образ ивы в целом ряде традиций играет роль дерева жизни и мирового дерева. Напротив, плакучая ива, символизирующая печаль, скорбь, траур, выступает как дерево, связанное со смертью, с похоронами (правда, в Японии плакучая ива обозначает потребность в постоянстве или в соединении, также спокойствие, тишину). В символике сновидений ива — предстоящая печаль. Ползучая ива отсылает к идее разочарования в любви.

Вяз — символ красоты, изящества, изысканности, очарования, достоинства, величавости, также затененности; христианский символ силы; согласно Эдде, первая человеческая пара Аск и Эмбла были сотворены из ясеня и вяза; вяз и виноградная лоза — естественная привязанность, соединение.

Липа — символ супружеской любви, верности; в ряде традиций выступает как дерево жизни иди мировое дерево.

Клен. — В цветочном календаре его день 13 марта (символ супружеской любви, земного счастья, также сдержанности, замкнутости, уединения). Яркая осенняя окраска листьев клена отсылает к идее ушедшего в прошлое счастья, а раннее увядание листьев — к идее преходящести земного. В Японии клен в сочетании с оле-

нем — символ осени, меланхолии. Кленовые листья — эмблема Канады. Некоторые данные, в том числе языковые, свидетельствуют о ритуальной роли клена (англ. *mapple* ‘клен’ исторически связано с обозначением т. наз. «майского дерева»).

Бук. — В цветочном календаре буку принадлежит день 14 апреля (идея величественности, процветания). Символ чести и победы; стойкости, полноты жизненных сил. В более позднее время с буком начинает связываться символическое значение письменности, буквенного знания, литературы. Древнейшие руны в Северной Европе вырезались на буковых досках, откуда — англо-сакс. *boc*, англ. *book* ‘книга’, русск. *буква* и т. п.

Ясень — см. отдельную статью.

Ольха. — Дерево, символизирующее огонь (ср. красный оттенок древесины), воду (ср. зеленоватые цветы) и землю (ср. коричневый цвет коры). Но чаще всего как основное символическое значение образа ольхи выступает комплекс «огонь» (ольха — дерево огня по преимуществу; она устойчива против порчи водой) и «воскресение». В кельтской традиции ольха выступает именно как дерево воскресения (то же у греков, ср. «Одиссею»), отмечающее начало солнечного года (восхождения из нижнего царства небесного огня). До позднего времени почиталась как священное дерево в разных районах Ирландии (срубание ольхи считалось указанием на предстоящий пожар в доме). В друидическом календаре на ольховый месяц (19 марта — 15 апреля) приходится весеннее равноденствие; в друидическом «древесном» алфавите — ольха (*fearn*) обозначает третью согласную букву — *F*. В кельтской мифологии ольха — дерево Брана (*Bran*) и Гверна (*Gwern*). В ряде традиций с ольхой связываются представления о свете, сиянии.

Ель (см. также статью *Сосна*). — В цветочном календаре ей принадлежит день 27 марта. Символ храбрости, смелости (до дерзости, безрассудства), приподнятого состояния духа, верности, бессмертия, долголетия, процветания, надменности, царских достоинств, времени; иногда ель символизирует огонь (в том числе и небесный — солнце), видимо, из-за сходства дерева с формой пламени (ср. языковые мотивы: англ. *fir* ‘ель’ — *fire* ‘огонь’). В символике сновидений — постоянство; ель в лесу — здоровье, долгая жизнь. В кельтском друидическом календаре у ели общий день с омелой —

23 декабря, когда, считается, рождается божественное дитя, воплощающее собой дух плодородия. В Древней Греции еловые ветви использовались при прорицаниях. Ель считалась деревом надежды. Характерно, что троянский конь, благодаря которому троянцы были обмануты и побеждены греками, был изготовлен из серебристой ели. В Древнем Риме ель была посвящена Нептуну. У древних евреев ель была так или иначе связана с рождением (в Шотландии мать и дитя благословлялись горящей еловой свечой, которая трижды обносилась вокруг родильного ложа). Соломон использовал ель для постройки храма. У финно-угров осеннее жертвоприношение совершалось под елью. Рождественская ель отмечает рождество как начало года и жизни и является одним из наиболее известных вариантов мирового дерева. Еловая шишка — символ огня жизни, начала и основания всего в мире, восстановления здоровья, питания; известный фаллический символ.

Тополь — символ мужества, бессмертия (в геральдике — стремление); христианский символ святого распятия. Во время нисхождения в Аид Геракл был увенчан листьями тополя. В цветочном календаре день черного тополя — 11 июня (похоронное дерево, потеря надежды, в Греции использовался при прорицаниях). Белый тополь воплощает женский принцип, идею воскресения, также связан с водой, временем. В друидическом календаре белый тополь — дерево осеннего равноденствия, символизирующее старость; в «древесном» алфавите — четвертая гласная буква — *E* (ср. *eadhadh* ‘тополь дрожащий, осина’). После гибели Фаэтона Зевс превратил сестер Гелиад в тополя, чьи листья безутешно плачут (слезы Гелиад стали янтарем).

Бузина. — В цветочном календаре ей принадлежит день 29 марта (сострадание, усердие, рвение). Дерево, связанное с несчастьем (в частности, и с числом 13), со смертью, с злыми духами, с существами хтонического типа. В некоторых версиях на бузине повесился Иуда. Вместе с тем она называется и деревом распятия. По английским поверьям бузину нельзя жечь (в противном случае можно накликать в дом нечистую силу). В Ирландии считалось, что ведьмы используют прутья бузины как лошадей. Под бузиной живут «бузинные» гномы типа «маркополей» и «барздукай», помощников божества растительности у пруссов *Пушкайтса* (и сам он имеет свое

жилище в бузине, которая поэтому считается священным деревом). Иногда указывается, что гномы под бузиной растут только тогда, когда проливается кровь. Одна из особенностей бузины — насылание дурных снов, иногда дивинаций (ср. мифологизирующий образ бузины в «Золотом горшке» Гофмана). Считается опасным оставлять детей под бузиной. Но с бузиной связана и идея плодородия (ср. хтонические существа, живущие под ней, образ «бузинной матушки» в сказке Андерсена, связь козла как носителя плодородия, но и похотливости, с бузиной и т. п.). В друидическом календаре с бузиной связан 12-й месяц (29 октября — 25 ноября), а в «древесном» алфавите — 16-я согласная — *P* (ср. *peith* 'бузина травянистая'). Бузина в мифопоэтических представлениях разных народов принадлежит к числу, как правило, сомнительных Р., относительно которых человек должен придерживаться определенных правил поведения.

Боярышник. — В цветочном календаре связан с днем 10 февраля (довольство). Символ плодородия, надежды, весны, брака, также самоотрицания. У кельтов боярышник дерево принудительного целомудрия. Оно связано с маем как месяцем ритуального воздержания от полового общения, позже ставшего месяцем оргиастических обрядовых празднеств вокруг «майского» дерева. Отсюда — особая роль боярышника в культах плодородия, проанализированная еще Дж. Фрэзером и подтвержденная многочисленными параллелями (напр., в Средней Азии). В ряде случаев, как, напр., в русских говорах, само название боярышника осмысляется в связи с понятием соития (тернии боярышника иногда трактуются тоже в фаллическом смысле). В христианской традиции боярышник связан с Девой Марией. В Древней Греции ветки боярышника возжигали на алтарях Гимена, а цветы украшали невесту на брачной церемонии (ср. русск. *боя́рышник* — *боя́рышня*, *ба́рышня*). С боярышником была тесно связана римская богиня дверных запоров, хранительница семьи Кардея. В кельтской традиции боярышник дерево бриттского божества зимы и тьмы *Yspaddaden Penkawr*; другой вариант той же темы — боярышник как отец Ольвен (*Olwen*) в бриттской легенде; у него были тяжелые большие ресницы, которые покрывали его плечи, и он был не в состоянии видеть до тех пор, как ему (как Вию) не поднимали ресниц вилами. В более поздней европейской традиции боярышник квалифицировался как несчастливое дерево. Нанесение

боярышнику вреда сулило большое несчастье: смерть ребенка, скота, потери богатства и т. д. В друидическом алфавите боярышник (*úath*) отмечает 6-ю согласную букву, а в друидическом календаре 6-й месяц (14 мая — 10 июня).

Жимолость. — В цветочном календаре ей посвящен день 20 ноября (узы любви, постоянство, домашний уют и счастье); на языке цветов — «Я не дам поспешного ответа». Дикая жимолость (праздник 21 апреля) — непостоянство в любви. В Китае жимолость символизирует расположенность; используется как талисман, помогающий в лечении фурункулов. В Древней Греции жимолость была объектом религиозного почитания (судя по остаткам жимолости в памятниках древней Ниневии, она и там могла обладать сакральной ролью).

Слива (цветок). — В цветочном календаре ее день 15 января (верность); на языке цветов: «Выполняйте Ваши обещания!» В китайской символике — весна, мужество, обильная жизнь; добродетель, обступаемая препятствиями. В Японии символ целомудрия, скромности, нежности, любвеобилия, красоты. Слива называется старшим братом, поскольку она первой расцветает весной. Сливовая, бамбуковая и сосновая ветви образуют в Китае и Японии флористическую триаду — сила, обилие, красота (используется в новогодних украшениях). В искусстве образ сливы часто сочетается с образом соловья. Само сливовое дерево в Китае выступает как январская эмблема, символ долголетия и зимы. Три сливы — эмблема Лао-Цзы. Дикая слива — независимость.

Груша (цветок). — В цветочном календаре — 17 августа (склонность). Эмблема августа. В Китае символ мудрости, в Корее — грации, благородства, чистоты. Грушевое дерево — символ утешения, в Китае — многолетия. В ряде традиций оно считается сакральным (возможно, из-за его пирамидальной формы). Колючая груша на языке цветов — «Не забывай!» Груша (плод) нередко соотносится с человеческим сердцем. В Китае символ долголетия, чистоты, справедливости, мудрого и благосклонного управления. В Древнем Египте плод груши был посвящен Исиде, а в христианстве иногда выступает как образ любви Иисуса Христа к людям.

Тростник — символ власти, хрупкости, неустойчивости, слабости, гибкости, мимолетности, также поэзии, музыки, гармониче-

ского начала. В ряде африканских и индонезийских космологических мифов и легендах первая человеческая пара была сотворена из тростника. Отсюда — нередкие мифопоэтические отождествления тростника и человека вплоть до образа «мыслящего тростника» у Паскаля или Тютчева. В друидическом календаре тростник обозначает 12-й месяц (29 октября — 25 ноября), т. е. установившуюся, утвердившуюся силу. Тростник связывается нередко с устройством дома. В Восточном Средиземноморье (в частности, в Египте) он выступает как эмблема царской власти. Напротив, в христианстве тростник символ смирения, справедливости. У древних евреев — обилия, женщины, поля. У древнего населения Центральной Америки тростник был эмблемой божества Итцтлаколиухкви (*Itztlacoliuhqui*), символом засухи, утраченной юности и жизненного тепла. Напротив, огонь как жизненное начало связывается с Прометеем, приносящим его людям в полом тростнике. Сломанный тростник — не оправдавшая надежд, доверия опора, катастрофа. Тростник, колеблемый ветром, — подверженность влияниям. Золотой тростник — постоянство, богатство, правило. Тростник, лилия и дубовый лист — в восточнохристианской традиции слабость человека, преображенная через воскресение (лилия) в силу (дубовый лист). Из тростника изготовляются духовые музыкальные инструменты, нередко фигурирующие в мифологических текстах (ср. наяду Сирингу, преследуемую Паном и обращенную в тростник, из которого Пан вырезал себе пастушескую свирель — *σῦριγξ*).

Фиговое дерево (смоковница), плод, фига. — В цветочном календаре ему принадлежит день 10 июля; на языке цветов — «Я храню свои тайны». Символ изобилия, долголетия, вожделения, женского принципа; соотносится с женскими грудями, с поцелуем, с соитием; также знак пустяка, мелочи; грубый, неприличный жест, выражающий, в частности, презрение. В символике сновидений — искренняя любовь. У мусульман фига — священный плод, которым клялся сам Мухаммед, небесный плод, носитель ума. Использовалась в церемониях жертвоприношения. Вместе с тем употреблялась в Средние века как средство против ядов. Фиговый листок — мужское начало. В древнееврейской и христианской традиции он падает по Божьей милости, символизирует наготу, стыд, нескромность (он был первой одеждой Адама по вкушении им запретного

плода). Фиговое дерево понимается как символ соития, брака, плодовитости, также истины; часто сопоставляется с образом многогрудого дерева (плоды видны раньше чем листья). Листья дерева и плоды иногда толкуются как сочетание мужского и женского начал, символизирующее жизнь и любовь. Иногда библейское древо познания добра и зла считается фиговым. В буддизме с ним сопоставляется священное дерево Бо (бодхи), под которым Будде открылась истина. В буддийских странах фиговое дерево посвящено поэтому Будде. В Древней Греции оно посвящено Дионису. Фиговое дерево и виноградная лоза среди евреев рассматривались как символ мира и изобилия. В некоторых регионах (Италия, отчасти Африка) фиговое дерево почитается как духовный муж беременной женщины. Фиговое дерево с плодами — святая жизнь с духовными плодами. В ряде случаев по своим функциям и роли фиговое дерево близко дереву жизни.

Сикамора. — В цветочном календаре ее день 1 июля (любопытство, печаль, истина). В Древнем Египте было деревом жизни; под ним Ра поразил своего противника. В восточной части неба на сикаморе восседали боги; после смерти души людей направлялись к сикаморе. Дерево было посвящено Хатхор, Нут и Сехет (*Sekhet*). В христианстве сикамора считалась символом креста, жадности, неверующего еврея, мудрости.

Виноград — символ плодовитости, ликования, радости, удовольствия, юности, опьянения, атрибут ветхозаветного Халева, посланного в Ханаан, Вакха, Диониса (ср. Дионисии), Митры, Христа, ряда мифологических персонажей, связанных с плодородием и специально с вином (ср. *Опьяняющий напиток*). Соотносится с кровью Христа в евхаристии, с воскресением, с гостеприимством (у евреев закон позволял проходящему через виноградник есть виноград досыта). Гроздь винограда — вино Божьего царства, кровь Иисуса Христа, у евреев эмблема колена Ефраима. В Китае виноградное дерево символ непрерывности, пространства. У некоторых индейских племен известно сказание о том, что по виноградному дереву основатели племени, предки выбрались из Дьявольского озера (Сев. Дакота) на поверхность земли. Дикий виноград имеет в цветочном календаре особый день — 18 апреля (милосердие, веселость, сельское счастье).

Г р а н а т — символ согласия, плодородия, надежды, бессмертия, воскресения, любви, соединения, девственности, воплощение женского принципа. Иногда плоды древа познания считаются гранатами. В Древней Греции считалось, что гранат возник из крови Диониса. Плод гранатового дерева вкусила Персефона, откуда гранат как образ смерти, забвения, но и божественной пищи, надежды на бессмертие (существенна сама связь граната с Аидом; учитывая такие характерные его черты, как обилие мелких зернышек цвета крови, можно высказать предположение о разыгрывании в образе граната той же темы жизни — смерти — воскресения, которая типична и для т. наз. «основного» мифа; характерно табуирование темы граната в элевсинских мистериях). Гранат был атрибутом и Геры. Изображение граната на одежде древнееврейских жрецов высшего ранга (гранат и колокольчики как образы молнии и грома) — верность; в индуизме — призыв к Божьему благословению, приносящему здоровье. В Корее гранат — пища богов и посвящается умершим предкам. В Китае гранат символизирует благотворное влияние, многочисленное потомство, процветание. В христианстве образ граната соотносится с церковью, с даром, который принесен Иисусом Христом с небес (отсюда гранат как знак Божьего благословения); гранат — одна из эмблем Девы Марии. В цветочном календаре день граната — 10 июня. Гранат, персик и рука Будды — известная триада китайского буддизма, выражающая желание многочисленных сыновей, долгой жизни и счастья. Гранат, персик, лимон в руке Будды — желание обилия сыновей, лет и счастья. В ряде традиций гранат выступает в функции райского (золотого) яблока, чудесного средства в ряде сказочных мотивов и как мощный источник разветвленной символики.

П е р с и к о в о е дерево — наиболее мифопоэтическое и сакрально значимое дерево в Древнем Китае (в этом отношении оно превосходит сливу, а также такие символы обильного потомства, как гранат или каштан); один из основных символов бессмертия. Почитанием пользовалось и само дерево, и его плод, но также и ветки и цветы. Считалось, что они обладают чудодейственными свойствами; в частности, их использовали для изгнания демонов, при лечении болезней, как амулеты (особенно при эпидемиях). Целый ряд ритуальных предметов изготовлялся из дерева персика. Из него,

между прочим, были сделаны и стрелы, которыми Чжан Сянь поражал Небесного Пса. Идея бессмертия, связывавшаяся с персиковым деревом и плодом, мифологически мотивировалась и даосскими легендами о Сиванму с ее персиковыми садами бессмертия, созревавшими раз в три тысячи лет. В произведениях изобразительного искусства божество бессмертия и долголетия представлено как бы выходящим из персика. Персиковый цвет, отличающийся особой нежностью, символизировал женское начало (весной во время свадьбы невесте преподносилась ветка с цветком персика). Почитание персикового дерева и плода персика хорошо известно и в других ареалах, где произрастает это дерево (Ближний Восток, Иран, Среднее Азия и т. п.). Достаточно богата и разветвлена символика персика в фольклоре.

Тысячелистник — сакральное растение в Древнем Китае; пользовалось особым благоговейным отношением. По стеблю тысячелистника гадали еще в эпоху Чжоу. Символ обильного потомства, плодородия.

Пальма — символ красоты, союза противопоставленных друг другу сил, плодовитости, бессмертия, божественной природы, самосоздания, внутреннего конфликта. Иногда пальма (дерево) понимается как образ фаллоса с вырывающимся из него пламенем или как андрогиническая и солярная эмблема, соотносимая с образами типа «майского» дерева. Во многих древних ближневосточных традициях (Двуречье, Финикия, Египет) пальма могла выступать как образ дерева жизни (иногда изображаемого с семью ветвями). Впрочем, и в христианском искусстве пальма иногда изображается как такое же дерево жизни, соотнесенное с праведным человеком (корни в земле, голова поднята к небу). В Древнем Египте пальма выступала и как образ времени, года (при этом листья соотносились с месяцами). В древнееврейской традиции пальма (*tamar*) почиталась как священное дерево: через нее Бог объявлял свою волю людям; отсюда — два варианта параллелей; Бог и пальма и душа, взалкавшая небес, и пальма. В цветочном календаре день пальмовой ветви — 17 июня (духовность); символ завоевания, победы, творческой силы, радости, превосходства, награды, веры (в геральдике — справедливость, царская честь, триумф, ср. пальмовую ветвь как царский веер или зонт). Нередко посвящается оргиастическим богиням. В Китае пальмо-

вая ветвь — символ гармонии, веселого настроения, самообучения. В христианском искусстве — символ мученичества и чистоты, знак посетивших гроб Господень (также талисман против искушений). У евреев пальмовая ветвь — сакральный атрибут во время праздника Кущей. У греков посвящена Нике, у римлян — Венере и Меркурию. В мифопоэтических представлениях пальмовая ветвь и рука служат объектами нередких сопоставлений (это сходство отражено и в языке, ср. англ. *palm* 'пальма', но и 'ладонь'); Пальмовый венок — атрибут святой девственности. «Пальмовым» называют одно из воскресений в память въезда Иисуса Христа в Иерусалим.

Бамбук — существенный «древесный» символ в Китае и Японии: жизненное изобилие, долгая жизнь, мир, спокойствие, очищенность, утонченность, изящество, мягкость, нежность, скромность, открытость, прямота, честность, разборчивость; культура; зима как сила выносливости; защита от моральной грязи и т. п. В искусстве нередко связывается с тигром (бамбук и тигр в Индии и в Китае отсылают к идее безопасности). Известная в Китае дружеская триада холодного времени года — бамбук, сосна и слива (эмблема Будды — Конфуция — Лао-Цзы). В Японии используется как украшение во время новогодних празднеств; при брачном пиршестве и т. д. Бамбук и слива — в Китае муж и жена, двойное счастье. Бамбук и череп — долголетие и счастье. Бамбуковый посох — знак траура по умершему отцу (в Китае). Бамбуковый музыкальный инструмент символизирует единение людей. Быстрый рост бамбука объясняет фольклорные мотивы, где бамбук выступает как чудесное средство, в частности, облегчающее связь между разными зонами по вертикали.

Баобаб, эвкалипт, секвойя и ряд других крупных деревьев широко используются как мифологизированные образы «больших» растений, выступающих или как дерево жизни (или сходные символы долголетия, бессмертия, вечности; жизненной силы, плодородия и т. п.) или как особое дерево, связанное с высшими богами (напр., баобаб в Африке нередко посвящается солнечному божеству). Естественно, что эти деревья широко представлены и в фольклоре, включая мифологизированные тексты.

Впрочем, мифологизируются не только крупные растения (а среди последних не только те, с которыми связаны положительные значения, ср. выше о бузине или разнообразные образы

деревьев смерти — кипарис, анчар, ср. можжевельник и т. п.), но и кусты, травы, мхи, *цветы* (см.) и т. п. Так, трава нередко выступает как символ людей (простых), покорности, подчиненности, безвестности, неприметности, но также и полезности. В японской традиции с травой связаны идеи долголетия и здоровья, запрещается во время грозы входить в чужой дом с пучком травы (в восточнославянской традиции во время грозы рекомендуется сжигать некоторые мифологически отмеченные травы, напр., грымотник). В Японии же известно противопоставление травы как женского начала деревьям как мужскому началу. В ряде традиций распространено представление о траве как о волосах некоего первочеловека, из членов которого возникла земля или Вселенная (так, американские индейцы верят, что трава это волосы Великой Матери). Широко используется трава в ритуале (ср. травяные ритуальные коврики *barhis* в ведийскую эпоху; траву куса, с помощью которой разбрызгивают нектар; травы, используемые для сожжения в качестве благовоний и т. п.). Змея в траве — символ тайного врага, друга-предателя, невидимой опасности. Мох нередко выступает как образ скуки, но и дружбы, материнской любви, слуги; в Японии символ старости. В цветочном календаре мху принадлежит день 16 февраля. Особое место в ряде традиций занимают такие Р., с которыми в народных верованиях связываются чудесные свойства (ср. папоротник и под.) или Р.-символы типа калины, руты и под.

Наряду с отдельными Р. объектом мифологизации становятся и части Р. как в экстенсивном плане (ветви, корни, листья и т. п.), так и в интенсивном плане, когда мифологизируются те объекты, которые выражают квинтэссенцию не только данного, но и всех растений вообще (цветок, плод, зерно, семя). Плод (фрукт) вообще символизирует идею изобилия, плодородия, успеха; жатвы; в духовном плане — мудрости (в геральдике — счастье, удача, мир и т. п.). В христианстве плод — символ небесного блаженства, добродетели, атрибут Девы Марии. Различают двенадцать духовных плодов: целомудрие, вера, доброта, мягкость, радость, долготерпение (или надежда), любовь, нежность, скромность, мир, умеренность, покорность. В тибетском буддизме плод — один из восьми объектов, используемых в ритуале *Man-la*. В Китае — здоровье, бессмертие. Символ плодовитости в более северных странах — яблоня, в более

южных — апельсиновое дерево, фиговое дерево, виноград. Аллегория плодовитости (напр., в старой итальянской живописи) — молодая женщина, увенчанная зеленью можжевельника и держащая гнездо щегла с птенцами в нем около своей груди. Запретный плод — яблоко с древа познания добра и зла, которое Адам и Ева не должны были вкушать; символ слабости характера, неустойчивости, непослушания; впрочем, запретный плод описывается не только как яблоко, но и как фига, лимон, апельсин, гранат, груша, айва. Плод забвения — лотос, мак. Духовный плод — в христианской традиции представлен фиговым деревом с плодами на нем и цветами, оливой, виноградной лозой и т. д. Ягода — плод брака и т. п. Разветвленный слой ассоциаций характеризует мифопоэтические представления о зерне, семени, которые понимаются как источник жизни и роста, носитель плодородия, средство поддержания непрерывности развития. Они — самый общий и самый глубокий из всех растительных символов, подчеркивающих идею жизни и плодородия (зерну и семени в животном коде соответствует *яйцо*, см.).

Особый класс мифологизированных объектов составляют культурные растения (пшеница, ячмень, рожь, овес, просо, ямс, таро, батат, сорго, рис, чай [в Древнем Китае воздвигали особые кумирни божеству чая] и т. п.) и прежде всего зерновые. Обладая сходной с уже рассмотренными примерами символикой, они знают многочисленные варианты персонификаций (Джон — Ячменное зерно, Ячменный король, Бобовый король, Царь-Горох, Мать-пшеница, дух пшеницы и т. п.) или гибридных животно-растительных образований (ржаной волк, ржаная собака и т. п.). Особый класс мифов и этнологических легенд объясняют появление этих культурных растений или их распространение (так, Адам, изгнанный из Рая, захватил с собой как основную пищу пшеницу). Нередко происхождение этих растений связывается с деятельностью культурного героя и вводится как особый мотив в сюжет основного мифа в его растительном варианте. Именно с культурными растениями связывается основная масса земледельческих ритуалов. В этих условиях открываются благоприятные возможности для уточнения хронологии мифологизации Р. и для ряда более глубоко идущих реконструкций мифов о Р. и о предшествующей им стадии мифопоэтического творчества.

## ЛИТЕРАТУРА

*А. Н. Афанасьев.* Поэтические воззрения славян на природу. 1—3. М., 1865—1869.

*Е. В. Аничков.* Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. 1—2. СПб., 1903—1905 (= Сборник Отделения русского языка и словесности ИАН. Т. 74. № 2; т. 78. № 5).

*Е. Г. Кагаров.* Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции. СПб., 1913.

*А. А. Потебня.* О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1914.

*Б. Л. Богаевский.* Земледельческая религия Афин. Т. 1. Пг., 1916 (= Записки Историко-филологич. факультета Импер. Петроградского Университета. Ч. 130).

*Дж. Фрэзер.* Золотая ветвь. Вып. 3. Умирающие и воскресающие боги растительности. М., 1928.

*Д. К. Зеленин.* Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.—Л., 1937.

*С. А. Токарев.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX века. М.—Л., 1957.

*Он же*. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964.

*В. Я. Пропп.* Русские аграрные праздники. Л., 1963.

*В. В. Иванов, В. Н. Топоров.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965.

*Они же*. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

*В. Н. Топоров.* Заметки о растительном коде основного мифа (перец, петрушка и т. п.) // Балканский лингвистический сборник. М., 1977.

*Ю. В. Кнорозов.* Иероглифические рукописи майя. Л., 1975.

Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX — начала XX в. Весенние праздники. М., 1977; Летне-осенние праздники. М., 1978.

*В. К. Соколова.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX — начало XX в. М., 1979.

*W. Mannhardt.* Roggenwolf und Roggenhund. Danzig, 1865.

*Idem*. Die Körndämonen. B., 1868.

*Idem*. Wald- und Feldkulte. Bd. 1—2. B., 1874—1877 (2.Aufl. — 1904).

*A. de Gubernatis.* La mythologie des plantes ou les légendes du règne végétal. T. 1—2. P., 1878—1882 (франц. перевод).

*J. Murr.* Die Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie. Innsbruck, 1890.

*A. Dieterich.* Mutter Erde. 3. Aufl. B.—Lpz., 1925.

*K. Moszyński.* Kultura ludowa Słowian. Cz. 2. Kraków, 1934.

*G. P. Majumdar.* Man's Indebtedness to Plants: Furniture // Indian Culture. Vol. 2. 1935.
*C. Lévi-Strauss.* La pensée sauvage. P., 1962.
*G. Jobes.* Dictionary of Mythology, Folklore and Legends. 2. N.Y., 1962: 1279 (и под названиями растений).
*J.-P. Roux.* Faune et flore sacrées dans 1es sociétés altaïques. P., 1966.
*W. Atallah.* Adonis dans la littérature et l'art grecs. P., 1966.
*Friedrich P.* Proto-Indo-European Trees. Chicago—L., 1970.
*Sh. M. Gupta.* Plant Myths and Traditions in India. Leiden, 1971.
*V. Hehn.* Cultivated Plants and Domesticated Animals in their Migration from Asia to Europe. Historico-linguistic Studies. Amsterdam, 1976.

Ср. также литературу к статье *Мировое дерево* и статьям, посвященным отдельным Р.

**РЕКА** — важный мифологический символ и особо отмеченный локус в сакральной топографии. В ряде культур, прежде всего шаманского типа, в качестве некоего стержня Вселенной, мирового пути, пронизывающего все три вертикальные зоны, выступает т. наз. космическая (или мировая) Р. Иногда в известном смысле космическая Р. берет на себя функции *мирового дерева* (см.). Во всяком случае она не только указывает с определенным вероятием структуру Вселенной, основные ее координаты, но и моделирует в общем виде структуру коллектива. Такая космическая Р. обычно является и родовой Р. (или шаманской Р.). Другая существенная особенность состоит в том, что космическая Р. в своей видимой, реальной, земной части может совпадать с основной Р. данного региона. В этом отношении особенно показательны данные эвенкийской традиции. Шаманская родовая Р. (эвенк. *мумонги хокто бира*, букв. «водяная дорога-река») совпадает с шаманским путем, связывающим все три мира (Верхний, Средний и Нижний) в единую шаманскую Вселенную. Верховья этой Р. в Верхнем мире, среднее течение — в Среднем мире, а устье уходит в Нижний мир. В верховьях космической шаманской Р. (эвенк. *дэтур*), представляющих собой болотистое место с обильными богатыми пастбищами, пасутся души оленей, а в находящемся поблизости жилище родовых душ (*омирук*) обитают те перевоплощающиеся души людей, которые служат источником продолжения человеческого рода. В Среднем мире вдоль среднего течения Р. обитают

живые люди и животные. В низовьях этой Р., т. е. в Нижнем мире, помещается мир мертвых (*буни-букит*), земля мертвых сородичей, живущих одним стойбищем — поселением материнского рода. Именно сюда провожает шаман душу умершего и просит, чтобы она была принята в поселение материнского рода. Принятие души в свой род производила хозяйка-мать земли мертвых. И болотистое место в Верхнем мире, где берет начало космическая Р. и которое нередко находится под охраной мифической матери, и поселение мертвых в Нижнем мире, в низовьях Р., находятся под эгидой женских мифологических персонажей, связанных в первом случае с жизнью, рождением, процветанием, в другом — со смертью. Оба эти круга значений равным образом отражаются в символике Р. (ее истока и устья) и женщины типа матери, хозяйки животных, леса, душ умерших и т. п. Ср. также семантику верха (ветви, листья) и низа (корни) мирового дерева. Характерно что сами эвенки отождествляют с космической шаманской рекой и шаманское дерево *туру* (иногда схема сочетает и образ дерева и образ Р.), и шаманский чум с примыкающими к нему с востока молодыми лиственницами и изображениями шаманских духов (*дарпэ*) и с запада особыми ритуальными изображениями (*онанг*); при этом *дарпэ* символизировало вершину Р. и Верхний мир, чум — Средний мир, а *онанг* — Р. мертвых, Нижний мир (*онанг* поэтому делался из мертвого леса — валежника). Считалось, что с космической родовой Р. хорошо знаком шаман; когда он плыл вниз, он пользовался бубном как плотом или лодкой, а шаманской колотушкой как веслом; до верховьев Р. шаман также добирался с помощью бубна, который в таком случае служил шаману птицей. Впрочем, и по «земной» части этой Р. шаман мог плыть на лодке или ехать вдоль нее на бубне, который в этом случае выступал как ездовое животное шамана — дикий олень. В ряде традиций, хорошо знакомых с дуальной организацией общества, описываются две космические родовые Р., символизирующие каждую из двух фратрий; эти Р. текут параллельно (иногда с неба) и впадают в одно общее море. Интересны изображения такой космической Р. или двух Р., созданные внутри соответствующих традиций (рисунки /напр., у эвенков или орочей/ с большой точностью и детализацией изображающие, как всё, что есть в трех мирах, располагается по течению космической Р. и ее «земного» воплощения — реальной Р.; или же

стилизованные изображения таких Р. на предметах культа, особенно на шаманских бляшках, ср., напр., стилизованные изображения Р., низвергающихся сверху из лосиных морд, и впадающих внизу в пасть хтонического ящера). Существенность направления космической Р. видна, в частности, и из того, что в некоторых местах захоронения ориентированы именно по этой Р. (в других случаях — по солнцу). Древность представлений с мифической космической Р. несомненна, хотя иногда выдвигаются предположения об относительно поздней актуализации этого образа (ср. лодку-берестянку в эвенкийском могильнике Шивера). Как бы то ни было, общим для разных территориальных групп эвенков является не только само представление о такой Р. (енис.-эвенк. *эңдекӣт*, т. е. ʽместо полного исчезновения’, *эңде* ʽисчезнуть полностью’) и наличии у нее многочисленных притоков, являющихся «собственными» Р. шаманов, на которых находились их духи-помощники, но и убеждение, что Верхний мир находился всегда в ы ш е истоков Р., в то время как Нижний мир находился всегда на с е в е р е или на з а п а д е. Отсюда — различия в представлениях о направлении течения космической реки в разных местах и соответственно этому различия в положении покойника на лабазе. Следы такой космообразующей роли Р. весьма многочисленны. Можно ограничиться указанием лишь нескольких наиболее представительных примеров. Исключительно интересна пространственная модель Вселенной, как она реконструируется у енисейских кетов. Осью этой Вселенной является Енисей, соединяющий теплый верх с холодным низом. В е р х одновременно понимается и как верховья Енисея, где находится добрая богиня Томэм и откуда прилетают птицы и приходит весна, и как верх-небо, а н и з понимается и как низовья Енисея, где находится злое женское существо Хоседэм, бывшая жена Бога Неба, свергнутая на землю (именно здесь, на острове в устье Енисея царство, куда собираются мертвые души), и как низ-преисподняя. Другие измерения (запад — восток) хотя имеют свое обозначение (низовая сторона — каменная сторона), но мифологически неактуальны. Все мифологические и эпические сюжеты разворачиваются по оси Енисея: юг — север, верх — низ. Характерно, что это направление задано и чисто мифологическими мотивировками преследования героем *Альбэ* злой Хоседэм. Другим остатком образа космической Р.

можно считать представления о находящемся в центре Вселенной большом море или озере, из которого вытекают основные Р. (иногда они текут из центра, отмечаемого мировым деревом) или одна главная Р., как, напр., Енисей, согласно представлениям самодийцев и кетов в районе Туруханска. У ряда алтайских народов акцент ставится не на Р. (они вообще могут отсутствовать), а на находящемся в центре молочном озере. Иногда общая идея центра сильно осложняется. Так, в калмыкской космологии в центре находится озеро Марво, из середины которого растет дерево жизни Замбу; из самого озера вытекают четыре больших реки, которые текут в направлении основных стран света, но, сделав по семь меандров, возвращаются в то же озеро центра, причем каждая Р. принимает в себя по 500 притоков. Само озеро находится на высокой горе, и Р. свергаются вниз по скалам: скала, через которую течет Р. на восток, имеет вид слоновьей головы; скала, обращенная на юг, похожа на морду быка; скала, обращенная на запад, напоминает конскую морду, а скала, повернутая к северо-западу, — львиную пасть. Таким образом, широко распространенная в самых разных традициях идея четырех стражей стран света (Индия, Китай, Центральная Азия, американские традиции и т. п., ср. «Апокалипсис» 4.6—7, и др.) в данном случае соотносится с четырьмя Р., которые, следовательно, не только задают структуру пространства, но и выступают как элементы мифопоэтической классификации (уместно напомнить, что каждая из этих четырех Р. несет в своих водах элемент, из которого состоит каждый из склонов горы: золотой песок, серебряный песок, красный песок, голубой песок; эта же схема реконструируется и в связи с четырьмя Р. в орфических представлениях о четырех элементах). О четырех Р., указывающих стороны света, хорошо известно из индуистской космографии. В относительно поздних еврейских и христианских легендах четыре райские Р. текут в четырех основных направлениях, беря начало из-под дерева жизни. На персидских миниатюрах (отражающих, в частности, мусульманское влияние) иногда изображается четыре потока воды, растекающиеся по четырем направлениям из-под райского дерева *туба*, на котором сидит птица *Хома*; вокруг находятся Мухаммед и его сподвижники. Но, конечно, на Ближнем Востоке известны и более древние свидетельства о четырех реках. Особенно показателен контекст описания райского сада в Библии:

«И насадил Господь Бог рай в Едеме на востоке; и поместил там человека, которого создал. И произрастил Господь Бог ... дерево жизни посреди рая, и дерево познания добра и зла. Из Едема выходила река для орошения рая; и потом разделялась на четыре реки. Имя одной Фисон: она обтекает всю землю Хавила, ту, где золото... Имя второй реки Гихон: она обтекает всю землю Куш. Имя третьей реки Хиддекель: она протекает пред Ассириею. Четвертая река Евфрат...» (Бытие 2.8—14). Именно здесь создает и поселяет Господь первую человеческую пару (любопытно, что в некоторых средневековых изображениях четыре райские Р. представлены четырьмя девами). Некоторые сходные мотивы, видимо, могут быть реконструированы и для шумерской традиции (ср. Дильмун как образ райской страны, которой первоначально не хватало пресной воды; ее доставляет бог солнца Уту по приказанию бога воды Энки; Энки наполняет Тигр свежей плодоносящей водой, соединившись в виде быка с рекой, принявшей вид дикой коровы; далее Энки приказывает богу — «надзирателю каналов» следить за Тигром и Евфратом, входящими в состав и библейских райских Р. и т. п.). В аккадской традиции Мардук сотворил людей и животных, Тигр и Евфрат, растения и т. п. Существенно, что Тигр и Евфрат выступают как «упорядоченные» Р. с каналами, дамбами и твердыми берегами и при этом получившие надлежащее направление; учитывая, что это произошло вскоре после отделения Неба от Земли, приходится и в этом случае констатировать космически-упорядочивающую функцию Тигра и Евфрата: наличие этих Р. открыло богам возможность сотворить и людей. Выделены четыре реки и в Эдде — Кермт, Эрмт и две Р. Керлауг, которые Тор переходит вброд, когда у ясеня Иггдрасиля асы вершат правосудие (в это время воды этих священных рек кипят). Но общая картина Р. в Эдде сложнее. В «Речах Гримнира» описывается, как олень Эйктюрнир поедает листья мирового дерева Лерад и из падающей в Хвергельмир (источник в Нифльхейме, букв. — «кипящий котел») влаги с рогов образуются многочисленные реки, одна из которых находится у жилища богов, другие — в земле людей, но устремлены в Хель. Многие из этих рек носят характерные названия. Вместе с тем (особенно в связи с уже приведенными аналогичными примерами) заслуживает особого внимания отрывок из «Прорицания вёльвы» (19—20) об источнике Урд,

Нил с детьми (-притоками). Эллинистическая скульптурная группа. Римская мраморная копия. (С греческого оригинала II в. до н. э.) I в. Музей Кьярамонти

омывающем мировое дерево Иггдрасиль и ставшем местом, откуда произошли три девы — Урд, Верданди и Скульд, каждая с особыми функциями (ср. мифологему женщина-Р., женщина-вода).

Еще одно отражение образа Р. как космических вод можно видеть в мифопоэтических представлениях о происхождении Р. из первозданного *Океана*: его вездесущность хорошо объясняет местонахождение Р. на периферии Вселенной — по краям земли, на небе, в преисподней. Достаточно привести наиболее характерные примеры. В древнегреческой мифологии *Океан* — величайшая река в мире (Илиада XIV, 245), окружающая землю и море, дающая приют небесным светилам и начало всем водам, в том числе и Р. (Илиада XXI, 196 и др.). Грекам было не чуждо и представление о Р., падающей с неба (ср. *διιπετὴς ποταμός* у Гомера). В Древнем Египте особое значение придавалось Нилу, о чем сообщают самые разнообразные источники. В древности полагали, что Нил является порождением Нуна, Мирового океана, находящегося под землей и открывающего Нилу два истока (у острова Рода и у острова Бигэ, в районе первого порога; еще Геродот сообщал, ссылаясь на жреца богини Нейт, что Нил выходит наружу между скалами Крофи и Мофи, но течет одной половиной своих вод на север, в Египет, а другой — на юг, в Эфиопию. II, 28). В известном смысле творение мира, когда из перво-

зданного Океана Нуна выступил первый холм земли, соотносилось с разливами Нила, порождения того же Нуна. Древнеегипетский текст из Луксорского храма, относящийся к правлению Осоркона III, рисует разлив Нила как прецедент, имевший место при творении мира: «Вода Нуна поднялась... всю эту страну и достигла обоих утесов пустыни, как при создании мира; эта страна была в ее власти, как во власти моря». Космичность Нила, его подземный и небесный характер подчеркиваются во многих текстах. В гимне богу Атону (XIV в. до н. э.) говорится: «Ты создал Нил в преисподней и вывел его на землю по желанию своему, чтобы продлить жизнь людей... Все чужеземные, далекие страны созданы тобою и живут милостью твоею, — это ты даровал небесам их Нил, чтобы падал он наземь, — и вот на горах волны, подобные волнам морским, и они напоят поле каждого в местности его... Нил на небе для чужестранцев и для диких животных о четырех ногах, а Нил, выходящий из преисподней, — для Земли Возлюбленной...» Гимны Нилу, известные из эпох Среднего и Нового Царств, также подчеркивают космичность Нила, его сакральность и божественное происхождение, его исключительную роль для жизни. «Слава тебе, Нил, выходящий из этой земли, приходящий, чтобы оживить Египет... Орошающий поля, сотворенный Ра, чтобы всех животных оживить. Напояющий пустыню далеко от воды, роса его спускается с небес... Если он медлит, то замыкается дыхание, и все люди бледнеют, уничтожаются жертвы богов, и миллионы людей гибнут... Когда же он восходит, земля в ликовании, и все живое в радости...» Еще отчетливее говорится об этом в более позднем гимне Нилу, восхваляемому как Хапи (так египтяне называли и сам Нил и его божество): «Да живет благой бог, возлюбленный Нуном, Хапи, отец богов и Девятки в волнах! Пища, питание и еда Египта, оживляющий всех своим питанием! ...В день, когда ты выходишь из своей пещеры, радостно каждое лицо! ...При твоем приходе удваиваются жертвы и наполняются алтари. Они приветствуют тебя кликами, ибо ты возрождаешь их. Спешащий оживить людей, подобно Ра... Упокояющий Нуна, приводящий его в мире...». В некоторых традициях Млечный Путь рассматривается как Небесная Р. В других традициях существуют мифы о том, как небесная Р. сходит на землю (ср. ниже гимн о сошествии Ганги). Еще более частый вариант — реки Нижнего мира,

связанные со смертью, с душами умерших. Помимо упоминания этого аспекта в образе Космической Р. в шаманских традициях достаточно назвать черную реку смерти подземного царства Туонелы в «Калевале», с которой связан ряд важных мифологических мотивов (в нее, в частности, бросают разрубленного на части Лемминкяйнена), или подробную гидрографию древнегреческого царства мертвых Аида — река забвения Лета; река, окружающая подземное царство, Стикс, водой которой клялись (реальная Р. Стикс протекала в Аркадии, свергаясь с высокой скалы в глубокое ущелье; ее воды считались ядовитыми); Кокит (Коцит), приток Стикса; Флегетон, или Пирифлегетон; Ахерон(т), в который впадали две предыдущих Р. С этими Р. связан мотив переправы душ мертвых, в котором участвуют, с одной стороны, Гермес Психопомп, с другой, перевозчик Харон. Вместе с тем Р. образуют не только существенную особенность царства мертвых. Они как топографические объекты Нижнего мира связаны с посмертным судом. В древнегреческой мифологии тени умерших предстают перед Миносом, Эаком и Радамантом, тогда как в других традициях Р. (еще отчетливее — подземная Р.) выступает как божество, символизирующее Высший суд, как напр., у хеттов или ханаанеян (так, в одном из текстов ханаанейский морской бог Ямм, он же Река-Судия, требует у богов во главе с Элом, чтобы Баал, отнявший у Ямма царскую власть, подчинился ему как раб). Отсюда — объяснение обычая испытания водой (ср. испытание огнем) как одной из форм ордалии — Божьего Суда. При этом выяснение виновности или невинности брошенного в воду человека передавалось не на волю случая, как иногда думают, а именно на усмотрение самого Бога Реки, который покарает виновного через потопление и оправдает невинного, не дав ему утонуть в Р. Так же в принципе объясняется и чрезвычайно распространенный обычай клятвы при воде (в частности, при Р., т. е., видимо, и при Боге Реки), противопоставляемый клятве при огне (земном или небесном — Солнце). Ср. разницу между водным Варуной, которому дают клятву при воде, и солнечным Митрой, которому клянутся при огне.

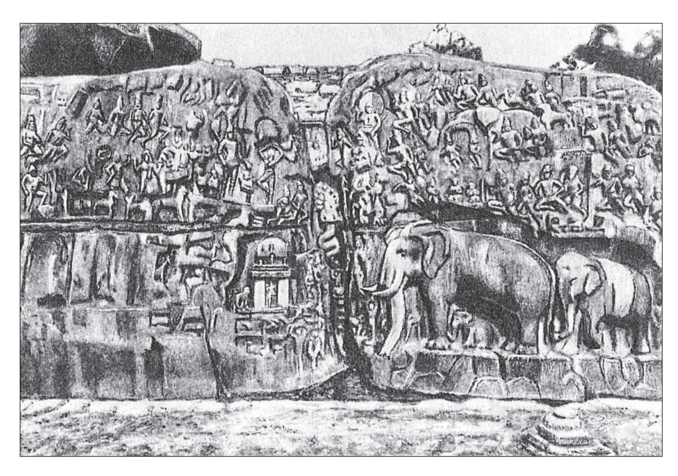
Следы космической, мироустрояющей роли Р. не исчерпываются приведенными примерами. И относительно <редко> непосредственно и особенно обильно косвенно они отражаются в более широкой сфере явлений — в персонифицированных и обожествленных

Богини Ямуна (слева) и Ганга. Терракота. Ахиччатра (Индия, эпоха Гуптов). Музей центральноазиатских древностей. Нью-Дели

Р. и в связанных с ними мифах, в широком круге мифологических персонажей разных уровней, связанных с Р., в ритуальной и профетической практике, в многочисленных приметах, поверьях, запретах и т. п., наконец, в создании особого пласта имен — сакральной гидронимии, предполагающей, с одной стороны, сакрализацию реально существующих рек и, с другой стороны, соотнесение этих реальных рек с их небесным мифологическим прообразом — Космической Р. В самом деле, обращают на себя внимание два рода фактов: 1) все крупнейшие (или даже просто значительные) реки данного ареала оказываются священными (ср. Хуанхэ, Янцзы, Брамапутра, Меконг, Ганг, Инд, Тигр, Евфрат, Волга, Днепр, Обь, Енисей, Лена, Амур, Нил, Конго, Замбези, Миссури, Миссисипи, Колумбия, Амазонка и т. п.) и 2) все реки данного отмеченного ареала могут быть сакрализованными или во всяком случае входящими в те или иные мифологические мотивы. Достаточно указать ряд наиболее показательных примеров. Так, в «Ригведе» есть несколько

гимнов, специально посвященных Р. Среди них знаменитый, гимн, т. наз. *nadīstuti*, букв. — 'восхваление рек' (X, 75), посвященный Инду (Синдху) и его многочисленным притокам (следует помнить, что реки в «Ригведе» представлялись почти всегда как божества женского пола; однако именно Синдху может быть словом как женского, так и мужского рода). В этом гимне Синдху славится как Р., текущая впереди всех струящихся вод и превосходящая их по силе; пути для ее бега начертал сам Варуна; Синдху богата конями, колесницами, одеждами, золотом, шерстью; она несется, сияет и ревет, как бык; к ней, как дойные коровы, ревущие от избытка молока, тянутся другие реки. Восхваляются и притоки Синдху, и другие крупные реки Индии — Ганга, Ямуна, Сарасвати, Парушни, Шутудри и др. В гимне III, 33, где содержится разговор Вишвамитры с Р., восхваляются Р.-сестры Випаш и Шутудри. Главной рекой ведийской сакрализованной географии является Сарасвати, описываемая как великая, полноводная, стремительная и благодатная Р., вытекающая из небесного океана (VI, 61; VII, 95—96). По-видимому, Сарасвати сыграла особую роль в миграциях ариев в Индию. Не исключено, что ее название стало обозначать реку по преимуществу, и этим названием могли обозначаться разные реки (в частности, кажется, и Инд) по мере продвижения ариев на восток. Неслучайно, что *Сарасвати* хорошо известна и в персонифицированном виде: она не только богиня Р., иногда жена Ашвинов и т. п., но и нередко отождествляется с *Вач*, персонифицированной Речью (кстати, тоже

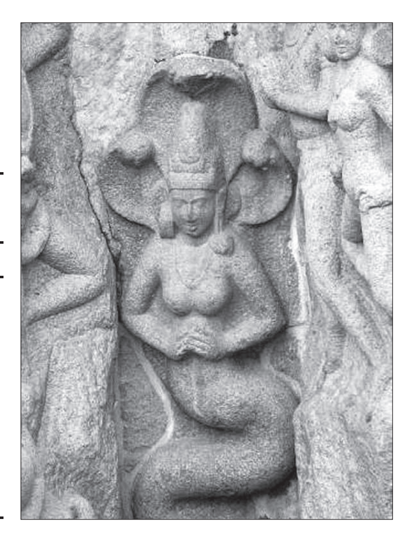
Сарасвати, богиня мудрости и красноречия. Мрамор. XII в.



Сошествие Ганги на землю.
Наскальный рельеф. Махабалипурам (VII в.). Мадрас. Индия

связанной с водой). Связь Р. с речью принадлежит к числу архетипических образов, известных в ряде традиций, в основе идентификации не только акустический эффект шумно текущей воды, но и образ самого потока Р. и речи, последовательного перетекания — развития, от начала до конца, до полноты смыслового наполнения. Образ Сарасвати оказался настолько влиятельным и индуцирующим новые элементы содержания, что к нему было создано мужское соответствие — Сарасват, которое подчеркивало мужской аспект плодоносной силы Р. (как и речи). В «Ригведе» Р. не раз называются божественными (IV, 55, 3; V, 46, 6; 49, 4) и бессмертными (I, 62, 10); подчеркивается, что они набухшие, стремительные, неутомимые, приносящие награду; они текут в соответствии с законом, пробивают скалы, текут к одной цели, подобно коровам; их открывают. Неоднократно обыгрывается сакральная речная нумерология — 3, 7, 3 × 7, 99 (но однажды говорится и о ч е т ы р е х сладкотекущих Р. — I, 62, 6, ср. выше о четырех Р., указывающих горизонтальные координаты Вселенной). Р. — супруги быка-Индры (V, 42, 12), они — сестры Варуны (VIII, 41, 2), и он живет в них. С реками так или иначе связаны и другие божества и прежде всего Индра и его противники, особенно Вритра (о чем см. далее). Один из наиболее известных «речных» мифов — рассказ о т. наз. сошествии Ганги на

землю, дошедший до нас в разных версиях древнеиндийского эпоса (Махабхарата III, Рамаяна I) и в ряде памятников изобразительного искусства (ср. замечательное рельефное изображение мифа в храме Махабалипурам, Мадрас). Отшельник Бхагиратха умолил дочь Химавата прекрасную деву Гангу (образ небесной Р., не смешивавшейся с земными Р.) смыть ее священными водами грехи его предков (только в этом случае они смогут оказаться в небесном царстве). Ганга отнеслась благосклонно к просьбе отшельника. По повелению Шивы она ринулась с вершины снежной горы на землю, <ее воды> заполнили пересохший океан, проникли в подземное царство, коснулись праха предков Бхагиратхи, которые получили очищение и обрели небесное блаженство. С тех пор Ганга течет по земле и впадает в океан. Ряд существенных мотивов, связанных с Гангой, есть и в этом мифе (напр., проглатывание мудрецом Джахну всей Ганги за то, что она отвлекла его от подвижничества), и в целом ряде других (семя Шивы в Ганге, омовение шестерых сестер Криттик в Ганге в мифе о рождении Сканды, омовение Умы в Ганге в мифе о богине Кали и т. п.).



Сошествие Ганги на землю (деталь)

В китайской традиции рассказывается о небесном духе Цзюйлин, который происходил из верховьев реки Фыньшуй и некогда был духом Р. Он не только расколол и раздвинул гору Хуашань, которая мешала течь Хуанхэ, и открыл Р. прямой путь к морю, но и выступил как космический первотворец, отделивший небо от земли. В водах Хуанхэ Юй увидел речного духа Хэбо, давшего ему камень с «картой рек», благодаря которой Юй догадался, как нужно бороться с потопом. В мифе о потопе существен и мотив прокладывания драконом Ин-луном пути для главного потока воды, а остальными драконами — побочных «рек» для стока вод потопа. Широко отмечается и связь с Р. разного рода мифологических персонажей и особенно

водяных (речных) духов. Не приходится говорить, что такого рода духи и божества известны и во многих других традициях. Иногда отдельные божества выступают не только как хозяева всей реки, но даже и отдельных ее частей (ср. *Ас-ях-Торум* /или *Ас-талях-Торум*/ как бог верховьев Оби; *Ай-Ао-Торум* — бог Малой Оби и т. п.). Важную роль в мифе творения сыграл хеттский Бог Реки: после того, как Небо и Земля были разделены, он «взял себе очищение, жизнь потомства и силу плодородия» (интересно, что вместе с ним выступают и богини Судьбы Берега реки). Исключительную роль образ Р. играет в хеттских ритуалах. Так, известный ритуал Туннави иначе называется обрядом Р.: «Когда Старая Женщина приходит на берег реки, она отламывает тонкий кусок хлеба для Божества Берега Реки, и она кладет его на берег реки, и она разбрасывает муку и куски пирога на берег, и льет на берег вино, и говорит: “Божество Берега Реки! Смотри! Я пришла к тебе. И ты, Божество Реки, с берегов которой взята эта глина, возьми ее в свою руку, и очисти этого человека глиной; очисти все двенадцать частей его тела». При обряде очищения Бога и человека от заклятия перед храмом вырывают водоем, соединяют его каналом с рекой, делают образы Клятв и Проклятий из серебра и золота, кладут их в лодку и выпускают ее по каналу в Р. Старая Женщина-жрица произносит заговор: «Как лодку река унесла..., так точно река унесет всех тех, кто виновен в заклятьях... Пусть злые слова уплывут в далекие страны, за море! Вспять не обратится река, обратно пусть не приплывут заклятья и злые слова!» В другом заклинании против болезни, произносимом по-лувийски, опять выступает магический образ Р.: «В реке за хвост связали змей, в реке одетых жен связали, друзей связали там за платье!» В цикле мифов о хеттской богине Камрусепе, освобождающей природу от «связанности», обозначены два крайних момента: «Большая река свой проток связала. И рыба в воде стала связана» и «И заговорила Камрусепа большую реку. И в воде рыбу она заговорила. Большая река течение свое отпустила. Рыбу она отпустила». Среди других мотивов существенно упоминание о вхождении Бога Ручья внутрь храма Бога Грозы. В Древнем Египте Нил не только рассматривался как порождение Нуна и воплощение бога Хапи: он был тем мифологическим и ритуальным объектом, который как стержень скрепляет многие локальные варианты мифологических представлений и ри-

туальной практики. Так, Нил иногда понимался как олицетворение Осириса, в других случаях он был тесно связан с этим божеством, не сливаясь с ним. В «Текстах Пирамид» (§ 589) об Осирисе говорится как о «новой воде», имея при этом в виду разлив Нила (во всяком случае поздняя традиция склонна соотносить разливы Нила именно с мифом об Осирисе). Функция Осириса как царя нижнего мира и верховного судьи в загробном мире создает дополнительные связи с образом «подземного» Нила. Вместе с тем Павсаний (II в. н. э.) в своем «Описании Эллады» (X, 32, 18) связывает разливы Нила со слезами Исиды, которая ежегодно оплакивает Осириса. Есть все основания говорить не только о культе «нильских» божеств (напр., Осириса или Хапи, которого особенно чтили у первого порога Нила, а также в древнем Куше; ср., напр., целые процессии фигур Хапи в храмах; известно, что Хапи делали подношения дважды в год — в половодье и в засуху), но и о культе самого Нила, который продолжал свое существование уже в достаточно позднее время. Во всяком случае Гелиодор в «Эфиопике» называет величайшими праздниками египтян именно те, которые посвящены Нилу. Обычно эти праздники отмечались перед разливом Нила, и их ведущей идеей было ожидаемое плодородие. Во время торжеств пелись гимны и песни, посвященные Р. В Нил бросались списки, в которых перечислялись продукты растительного и животного происхождения. Этот список бросает в Нил фараон как высший носитель плодородия, приказывающий Р. начать разлив. Плутарх (De flum. 16) сообщает о фараоне, который принес в жертву Нилу собственную дочь. Овидий, Диодор, Ювенал и некоторые другие античные источники нередко говорят о такого же рода человеческих жертвах Нилу, однако собственно египетские источники не содержат сведений этого рода, на основании чего некоторые специалисты отрицают возможность существования человеческих жертвоприношений Нилу. Тем не менее, следует помнить о большом количестве бесспорных типологических параллелей таким жертвоприношениям Р. Характерно, что до арабского завоевания Египта, когда разлив Нила стал рассматриваться как проявление воли Аллаха, во время подъема Нила к ниломерам отправляли ритуальное судно, на котором находилась девушка, изображавшая одну из богинь — Исиду, Хатор или Нейт. Цель такой экспедиции — в ускорении разлива Р. Во всяком случае этот риту-

ал вполне соответствует мифологеме о женской производительной силе речной воды, выходящей из земных недр (напротив, небесный дождь рассматривался как мужское семя, оплодотворяющее землю). О Р. египетской не раз говорится и в Библии. В награду реки прокладываются в пустыне, открываются в горах, иссекаются из скалы; в наказание же реки иссушаются, превращаются в пустыню, в смолу, в кровь, наполняются гадами. Одна из десяти казней египетских состояла в том, что Господь (через Аарона) ударил жезлом по воде, и она превратилась в кровь (Исход 7.17—21). Фараону снится сон о семи тучных и семи тощих коровах, выходящих из Р. (Бытие 41.1—3).Фараон приказывает всякого новорожденного у евреев сына бросать в Р. (Исход 1.22); на берегу Р. фараонова дочь находит корзину с младенцем Моисеем (Исход 2.5—6). На Р. Вавилона плачут о своем плене евреи (Псалт. 136.1). В видении Даниила является огненная Р. вокруг престола «Ветхого днями» (Даниил 7.10) и т. п. В новозаветной традиции Р. Иордан — то место, где происходит крещение водой (ср. также крещение огнем); можно напомнить, что один из эпитетов Иисуса Христа — «Река жизни». Сочетание воды и огня, отчетливее всего выступающее в мифологеме об их борьбе, споре, прении, объясняет роль Р. в ряде важных ритуалов (ср. купальские праздники, «навроз» и т. п.). Синтез обоих начал — фольклорный образ огненной Р. как главного препятствия на пути героя.

В Древней Греции (как на Балканах, так и в Малой Азии) очень многие реки образуют сакральную топографию. На их берегах разворачивается действие многих мифов, они населены *наядами* (каждая Р., ручей, источник имели свою покровительницу-наяду). Некоторые мифы разыгрываются именно в «речном» коде. Так, бог одноименной Р. Алфей полюбил Аретузу, нимфу источника того же названия (в Элиде или Сицилии). Спасаясь от преследования, Аретуза превратилась в источник, а Алфей, став Р., достиг своей цели и соединился с Аретузой (ср. Овидий Metamorph. V, 572—641). Ср. сходный мотив в «Фьезоланских нимфах» Боккаччо, где любовное соединение героев продолжается посмертно, когда они превращаются в два сливающихся ручья — Африко и Мензола. В известном смысле можно говорить о мифологичности не только своих рек (Пермесс /ср. пермесские девы — Музы/, источник Иппокрена, Алфей, Пеней, Меандр, Скамандр, он же Ксанф, но и чужих (Стримон, Гебр,

Падус, Роданус, Фасис и др.) и даже совершенно мифических, как гиперборейский Эридан, с которым связана гибель Фаэтона (другая версия — Фаэтон упал с неба в одноименную Р., приток Эридана). Особое место в греческой мифологии занимает Нил, божество реки того же названия, рассматривавшееся как сын Океана (с Нилом, в частности, был связан цикл мифов об Ио). Сам же Океан имел от своей жены Тетии три тысячи сыновей — речных божеств и три тысячи дочерей-океанид.

Один из вариантов т. наз. основного мифа актуализирует роль Р. Поединок между Громовержцем и его противником в значительной степени объясняется тем, что последний запрудил воды Р., чем вызвал угрозу плодородию и жизни. Само имя древнеиндийского чудовища Вритры (*Vṛtra*) означает букв. 'затор', 'запруда', 'преграда'. Индра «убил дракона, он просверлил отверстия для рек, он рассек чресла гор», и теперь «как мычащие коровы, спеша, прямо к морю сбегают воды» (Ригведа I, 32, 1—2). «Через лежащего таким образом [Вритру]… текут, вздымаясь, воды Ману. Те, которых Вритра (некогда) сковывал своим величием, — у их ног лежал теперь дракон» (I, 32, 9). Среди неостанавливающихся водных струй лежит тело Вритры, и воды омывают его тайное место. Пошла на убыль и жизненная сила матери Вритры Дану (чье имя обозначает поток, воду; этот же корень используется в названиях ряда других мифологизированных рек иранского происхождения — Дон, Днепр, Дунай и т. п.). Сходные мотивы поражения чудовища, удерживающего воды, и его матери-реки известны во многих традициях (ср. южноамериканские мифы о Зме́е, удерживателе вод, при том, что Змей связан и с огнем, ср. *Змей Огненный*), но иногда главная функция Змея — охранять Р. (кстати, иногда змея превращается в Р., чем и объясняется извилистость течения Р.). Весьма интересны предания и легенды, относящиеся к Днепру. В них сочетается, по крайней мере, два слоя: миф о небесном происхождении Днепра и его порогов и одна из версий основного мифа, согласно которой Божий коваль гнал запряженного в плуг Змея вплоть до Черного моря (отсюда — т. наз. Змиевы валы [сам корень слова *вал* неотделим от имени противника Громовержца — *Волос/Велес*, др.-инд. *Вала*, *Вритра* и т. п.], а может быть, и сам Днепр), не давая ему напиться воды из Днепра: разрешение на это было дано Змею лишь по достижении

Черного моря. Реконструируется и мотив происхождения днепровских порогов в местах остановки Змея. Сходные мотивы отмечены в ирокезско-гуронском дуальном мифе о преследовании злого духа Тавискарона его братом-близнецом Иоскега. Спасаясь от погони, Тавискарон создавал на Р. пороги и быстрины; когда же он был ранен, то каждая капля его крови, падая на землю, превращалась в кремень (ср. близкое объяснение Р. Дуная как потока крови одноименного богатыря в русских былинах). Иная версия происхождения речных порогов существует у североамериканских индейцев по реке Фрейзер: когда купающиеся в Р. женщины отказывали Койоту в его домогательствах, он воздвигал пороги, чтобы затруднить прохождение рыбы по Р. Возвращаясь к мифологическому циклу, связанному с Днепром, уместно напомнить этимологию названия этой Р. (в первой части слова тот же корень, что и в иранск. *dānu* ‘река’, ‘вода’ и т. п., во второй — и.-евр. корень **i̯ebhr-* с идеей соития, плодородия), такие персонификации Днепра, как *Непра Королевична* русских былин (ср. *Дану* как мать Вритры), при *Дон Иванович* или *Дунай Иванович*, а также отдельные мифопоэтические мотивы, приурочиваемые к Днепру в русской традиции (как чисто мифологической, так и художественно-литературной, ср. «Страшную месть» Гоголя и др.). В ряде случаев название Днепра, но особенно Дуная, становится в мифопоэтическом сознании обозначением реки по преимуществу. Существует огромный фольклорный материал, мотивирующий происхождение Р. При этом существенно, что даже в отношении одной и той же реки обнаруживается по нескольку мотивировок в пределах одной и той же традиции. Так, в Армении Аракс считают дочерью богини Анаит и сестрой Нанэ: по повелению матери Аракс стала Р., а Нанэ — хлебом. Вместе с тем название Р. объясняют тем, что в нее бросился царь Аракс, потерявший своих дочерей. Путь Аракса объясняется тем, что Бог в наказание людям, не признавшим пророка по имени Муса, сдвинул с места Большой и Малый Арарат и т. п.

Образ Р. играет значительную роль и в сказочных мотивах (ср. в русских сказках такие мотивы, как Р.-оборотень, огненная Р., Р., за которой живет Змей, Р. и Баба-Яга, молочная Р. с кисельными берегами, Р. из пива, меда, вина и водки и т. п., ср. также важный мотив купанья героя или девиц царевен и т. п. в Р. или в озере). У американских индейцев многочисленны сказки о духах Р. (нередко в

противопоставлении к духам гор), о Р. и соответствующем животном (ср. сказку «Бобр и река Гранд-Ронд»), о падении Моста Богов в Р. и т. п., этиологические сказки о происхождении Р. и о том, почему они текут в одну сторону, почему они меняют направление (здесь особая роль отводится Койоту). Очень велика роль Р. как места совершения ритуалов. В значительной степени это объясняется пограничной функцией Р.: она рубеж между этим и тем, нижним миром, между своим пространством и чужим (неслучайно Р. — место жертвоприношений, в том числе и человеческих, лошадиных и т. д., место, куда приводят больных для лечения или приносят покойника, чтобы отправить его в ладье в царство мертвых, за Р. /«за быстрые реки», «за глубокие реки» и т. д./ отсылаются в заговорах болезни и несчастья); здесь живут речные божества (ср. балт. *Упинис* и др.), водные матери, духи рек и вод и т. п.

Символические значения Р. — препятствие, опасность, потоп, наводнение; ужас, вход в подземное царство; женский принцип, плодородие, богатство, жизнь, освежение, мир; речь, сила прорицания (в древней Англии Р., в частности, почитались и за их пророческие свойства). В христианской символике с образом Р. связаны Св. Христофор и Св. Евстахий. Мотив вступления в Р. означает начало важного дела, подвиг; переправа через Р. — завершение подвига, обретение нового статуса, новой жизни (ср., в частности, буддийскую символику).

## ЛИТЕРАТУРА

*А. Н. Афанасьев.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1—3. М., 1865—1869.

*В. Я. Пропп.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.

*А. Ф. Анисимов.* Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М.—Л., 1958.

*Он же*. Космологические представления народов Севера. М.—Л., 1959.

*В. К. Соколова.* Типы восточнославянских топонимических преданий // Славянский фольклор. М., 1972.

*В. В. Иванов, В. Н. Топоров.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

*Они же.* Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М., 1976.

*М. А. Коростовцев.* Религия Древнего Египта. М., 1976.
*А. Т. Ганаланян.* Армянские предания. Ереван, 1979.
*A. Stein.* On Some River Names in the Rigveda // Journal of the Royal Asiatic Society. 1917: 91—99.
*U. Harva.* Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. Helsinki, 1938.
*D. Bonneau.* La Crue du Nil. P., 1964.
*H. von Beit.* Symbolik des Märchens. 1—3. Bern, 1952—1958.
*M. Haavio.* Suomalainen mytologia. Helsinki, 1967.
*G. Jobes.* Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. 2. N. Y., 1962: 1341—1342.

**РИБХУ** (др.-инд. *Ṛbhú*, собств. ‘искусный’ и т. п.) — класс низших божеств или полубогов, вызывающих плодородие и богатство. Р. образуют триаду: Рибху (или Рибхукшан ‘предводитель Р.’), Вибху (Вибхван), Ваджа. Отец Р. — Судханван, потомок Ангираса (однажды к Р. обращаются как к сыну Индры, РВ IV, 37, 4; ср. также «дети мощи»). Р. достигли божественности из-за их приверженности к добрым делам. Их приглашают на жертвоприношение, испробовать сому. Р. особенно тесно связаны с Индрой: они подобны ему (IV, 37, 5), помогают вместе с ним смертным одержать победу, делают для него колесницу и т. д. Вообще подчеркивается искусность Р., у них хорошие руки. Р. по виду подобны солнцу, у них сияющая колесница и жирные кони, металлические шлемы. Р. поддерживают небо. В АВ III, 30, 2 указывается, что Р. некогда были людьми, которые благодаря *тапасу* приобщились к богам. Боги высоко оценили их труды и сделали их божественными ремесленниками: Ваджу у богов, Рибхукшана у Индры, Вибхвана у Варуны.

**ЛИТЕРАТУРА**

*K. R. Potdar.* Ṛbhus in the Ṛgvedic Sacrifice // Journal of the Univ. of Bombay. 21. 1952: 21—30.

**РИТА** (др.-инд. *ṛtá-*) — обозначение универсального космического закона, одно из ключевых понятий др.-инд. умозрения. Р. определяет преобразование неупорядоченного состояния в упорядоченное и обеспечивает сохранение основных условий существования вселенной, человека, нравственности. Посредством Р. достигается порядок круговращения вселенной. Поскольку этот порядок совпа-

дает с истиной, то и Р. толковалась как истина в самом широком смысле (Людерс). Противоположность Р. — анрита (*anṛta*-), неупорядоченность как лишенность Р. Всеобщий характер Р. проявляется в том, что она управляет и вселенной и ритуалом; она определяет и физический и нравственный аспект жизни. Р. была установлена Адитьями, которые и охраняют ее. Более всех богов связан с Р. Варуна (и Митра), именно он контролирует соответствие между Р. и поступками людей. Р. не видима смертными: «закон сокрыт законом» (РВ V, 62, 1), т. е. Р. определяется не извне, а из самой себя; иначе говоря, она определяет всё, включая и самое себя. Даже деяния богов не более, чем частные проявления Р. Посредством Р. регулируются движение солнца, дождь, жизнь растений, животных, людей, действия богов. В послеведийскую эпоху усиливается этическая интерпретация Р. Понятие Р. восходит к индо-иранским истокам (ср. авест. *aša*-) и находит себе немало типологических параллелей, ср. др.-греч. *Δική* и т. п.

### ЛИТЕРАТУРА

Ригведа. М., 1972: 141—142, 146—147, 304, 309.
*Б. Л. Огибенин.* Структура мифологических текстов Ригведы. М., 1968: 48—51.
*H. Lüders.* Varuṇa. 1—2 (Varuṇa und das Ṛta). Göttingen, 1951—1959.
*J. Gonda. Varuṇa.* || *Varuṇa und das Ṛta* by Heinrich Lüders; Ludwig Alsdorf (Review) // Oriens. 13—14. 1960—1961: 398—410.
*H.-P. Schmidt.* Die Begriffe Ṛta in Veda und Aša im Avesta. Wiesbaden, 1957.
*H. D. Velankar.* Ṛta and Satya in Ṛgveda // Summaries of Papers of the 20th AIOC. Bhubaneshwar, 1959.
*L. Renou.* Études védiques et pāṇinéennes. 13—14. P., 1964—1965.
*G. Ramakrishna.* The Concept of Ṛta and the Ethical Element in Vedic Literature // Vedanta kesari. 54. 1967: 154—160.

**РИЧ** (др.-инд. *ṛc* ‘гимн’) — священные гимны, собрание которых составляет РВ; во время жертвоприношения Р. произносятся жрецом-*хотаром*.

**РИШИ** (др.-инд. *ṛṣi*-) — мудрец, провидец, певец. Слагатели гимнов РВ не раз ссылались на авторитет «прежних риши». Особой известностью пользуются так называемые «Семь Р.» (уже в РВ).

Они божественны и сами связаны с богами. Шат.-Бр. XIV, 5, 2, 6 называет их имена: Готама, Бхарадваджа, Вишвамитра, Джамадагни, Васиштха, Кашьяпа, Атри (ср. Брих.-Упан. II, 2, 6). Иначе в Мбх.: Маричи, Атри, Ангирас, Пулаха, Крату, Пуластья, Васиштха. Ваю-Пур. добавляет еще Бхригу, а Вишну-Пур. — Бхригу и Дакшу и называет их «9 Брахмариши». Среди других имен Р. упоминаются еще Вьяса, Гаутама, Канва, Вальмики, Ману, Вибхандака. Согласно Шат.-Бр. II, 1, 2, 4 и др., «Семь Р.» были некогда медведями (*ṛkṣa*), а потом образовали семичленное созвездие Б. Медведицы. Впрочем, этот мотив, возможно, вызван к жизни сходством др.-инд. слов для Р. и медведя и числовым показателем 7. Видимо, те же «Семь Р.» иногда выступают как семь древних жрецов, прославляющих Индру, или семь хотаров, которые вместе с Ману принесли первую жертву богам. Наряду с мифологическими Р. (ср. создание ими чудовища для борьбы против врагов. Джайм.-Бр. III — сказание о Чьяване) известны и полулегендарные (напр., те, которым приписывается составление отдельных частей РВ) и вполне реальные Р.

**РОДАСИ** (др.-инд. *Ródasī́*, ср. *ródas*- ‘земля’) — 1) имя жены Рудры; она же ближайшая подруга Марутов, находящаяся на их колеснице и несущая удовольствия; у нее распущенные косы; подчеркивается ее молодость и асурская природа, упоминаются ее сыновья; 2) в двойственном числе — мифологический парный образ Неба и Земли: они подобны двум юнейшим девицам, непобедимы, исполнены благ. Р. — родители Сомы; Агни должен их привезти. Внеиндийские параллели к этому образу спорны.

**РОЗА** — один из наиболее распространенных мифопоэтических образов с исключительно богатой семантикой, символ высших жизненных ценностей. Р. в пределах весьма многообразного и емкого «цветочного» кода занимает, бесспорно, первое место. Существуют разные мотивировки этого первенства, выявляемые в ситуации спора цветов, своеобразного их конкурса. Специфический вариант представлен индийской традицией: Брахма и Вишну, некогда равные друг другу по положению, спорили о цветах; Брахма отдал предпочтение сначала лотосу, но, увидев розу, показанную ему Вишну, признал свою ошибку и вместе с ней первенство Вишну.

В самом общем виде можно сказать, что в древности с образом Р. связывали радость, позже — тайну, тишину (ср. лат. *sub rosa* букв. ‘под розой’, как обозначение тайны), но и любовь. Последнее значение стало наиболее устойчивым элементом символа Р. Вместе с тем уже в древности (Греция, Рим, Китай) и позже (напр., в ряде германоязычных стран) Р. стала цветком, связанным с похоронами, со смертью (ср. нередкие обозначения кладбищ в Швейцарии как *Rosengarten*, т. е. ‘сад роз’). Более полный набор символических значений Р. включает красоту, совершенство, изящество, радость, любовь, удовольствие, хвалу, славу, пышность, блаженство, аромат, пламенность, гордость, мудрость, молитву, медитацию, тайну, таинство, тишину. Р. может выступать как символ солнца, звезды, богини любви и красоты, женщины (преимущественно — красавицы; неслучайно большое разнообразие «розовых» имен: Роза, Розина, Розита, Розетта, Розалия, Розалинда, Розамунда, Розабланка и т. п.). Р. символизирует число «пять», которое рассматривается как число Р. (по числу лепестков). Эта особенность Р. отражена, в частности, в католическом обиходе, где четки и особая молитва по ним называются «розарием» (лат. *Rosarium*, нем. *Rosenkranz*), причем «Розарий» соотносится с размышлением о трех «пятерицах» — пяти «радостных», пяти «скорбных» и пяти «славных» таинствах жизни Девы Марии, которая или сама почитается как Р. или имеет Р. своим атрибутом. У арабов Р., напротив, мужской символ. В еврейской каббале Р. — образ единства. В Древнем Риме Р. — символ победы. В христианстве Р. обретает особую символическую емкость и напряженность смыслов: милосердие, милость, всепрощение, божественная любовь, мученичество, победа. Р. на могилах мучеников отсылают к идее воскресения из смерти. В средневековом христианском искусстве Р. символизирует небесное блаженство (конкурируя в передаче этого смысла с лилией и постепенно вытесняя ее). Свое символическое значение получают и части Р.: ее зелень соотносится с радостью, шипы с печалью, сам цветок со славой. Известно противопоставление Запада Востоку как страны Р. стране хризантемы. Особое развитие образ Р. получил в католицизме, где он символизирует Богоматерь и Церковь (следует упомянуть, что Р. — атрибут Иисуса Христа, Девы Марии, Св. Софии, Св. Екатерины, Св. Доротеи, Св. Терезы, Розы ди Витербо, Розалии Палермской, Розалины

Прованской, Розы де Лима, а также Св. Георгия, Св. Винцента, Сен Дени и др.). Уже в раннем Средневековье образ Р. получил значительное распространение. Но вершиной поэтического и религиозного осмысления этого образа нужно считать Р. как мистический символ, объединяющий все души праведных, в финале «Божественной комедии» Данте. В высшем плане неба (Рай XXX—XXXIII) поэт видит огромную пламенеющую Р., лепестки которой — души праведных, а высший из них — Богоматерь. Эволюция образа Р. отмечается и в более поздней поэтической и мистической традиции. Достаточно назвать уже в Новое время незаконченный эпос немецкого поэта К. Брентано «Romanzen vom Rozenkranz» («Романсы о Розарии»), где выступают три сестры Розароза (Алая Роза), Розадора (Золотая Роза) и Розабланка (Белая Роза), которым грозит кровосмесительная связь с братьями и которых спасает вмешательство благодати (ср. сходную классификационную символику в истории Англии — война Белой и Алой Розы; кстати, Р. — эмблема Англии и Тюдоров), и поэтический цикл Вяч. Иванова «Rosarium», где Р. связывает воедино бесконечное число символов. Р. сопровождает человека от колыбели через брак к смертному ложу и является как бы универсальным символом мира и человеческой жизни. В той или иной степени образ Р. присутствует и во многих других произведениях искусства (достаточно указать, что один из основных и древнейших видов орнамента, так наз. розетка, представляет собой стилизованное изображение Р. /ср. пальметка — пальма, ср. мистическую Розу на витражах средневековых храмов/) и литературы. В связи с европейским Средневековьем заслуживают внимания «Роман о Розе, или Гильом из Доля» (ок. 1210 г.) Жана Ренара (ср. мотив родинки в виде распустившейся Р. на бедре у Льеноры, которую пытается оклеветать перед возлюбленным коварный сенешаль) и особенно «Роман о Розе» («Roman de la Rose») Гильома де Лорриса и Жана де Мёна (30—70-е гг. XIII в.), вызвавший многочисленные подражания, переделки и продолжения. Заснувшему поэту явилось сновидение: гуляя по берегу реки, он попадает в сад, где видит Розу необычайной красоты. Амур пронзает поэту сердце, и он влюбляется в Розу, которую пытается сорвать. Привет и его союзники Великодушие и Сострадание помогают поэту, но в осуществлении цели им препятствуют Отказ, Злоязычие, Стыд и Страх. Даже Разум уго-

варивает поэта отказаться от Розы. Но ни Разум, ни дающий добрые советы Друг, ни Природа с ее наставлениями не могут изменить решения поэта. С помощью Амура юноше удается, наконец, победить врагов и сорвать Розу, после чего кончается прекрасный сон (в символике сновидений давать Р. — оделять симпатией, получать Р. — иметь огромный успех). Тема Р. является ключевой и для всей европейской поэзии (ср. Р. у Пиндара, Архилоха, Сафо, Анакреона и др.), вплоть до Блока («Роза и Крест», ср. в «Соловьином саду» сочетание мотивов соловьиного пенья и Р.: «*По ограде высокой и длинной | Лишних роз к нам свисают цветы. | Не смолкает напев соловьиный, | Что-то шепчут ручьи и цветы*» и др.). Но образ Р. известен не только в европейском ареале и в христианской культурно-религиозной традиции. Образ Р. (как и сам цветок) возник в Иране, и знакомство с ним в Европе объясняется инициативой Александра Македонского. Во всяком случае уже в Древнем Риме Р. связана прежде всего с Венерой, а также с ее сыном Купидоном. Ряд версий приписывает происхождение Р. слезам Венеры. В других случаях о Р. говорится как о даре богов, отмечающем возникновение богини из моря. Точно так же существуют различные объяснения цвета розы (розового, красного). По одной версии Р. стала красной, когда на ее лепестки упала капля крови с ноги богини любви, уколовшейся шипом Р. во время поисков ею убитого Диониса. Другая версия объясняет красный цвет Р. тем, что Купидон неосторожно уронил каплю вина на Р. Иная мотивировка — белая Р. зарделась от удовольствия и стала красной, когда ее поцеловала гулявшая в Эдемском саду Ева. С Купидоном связывают и происхождение шипов Р. Вдыхая благоухание Р., Купидон был ужален пчелой. Разгневанный бог любви выстрелил стрелой в розовый куст, и стрела превратилась в шип. Но известен и еще один вариант истории о происхождении шипов: Вакх, преследуя нимфу, оказался перед непреодолимой оградой из терниев, которой он приказал стать оградой из Р. Но когда позже Вакх увидел, что такая ограда не может удержать нимфу, он снабдил розы шипами. Отчасти сходная версия известна по этиологическому преданию алконгинских индейцев (Глускабе, чтобы удержать животных от поедания цветов, сделал Р. колючими). В раннехристианской традиции (ср. епископ Василий, IV в.) было распространено убеждение, что до грехопадения Р. не имела шипов.

Красный цвет Р. объясняется и кровью Христа, пролитой на кресте (красные розы нередко связывались с огнем; известен мотив превращения пепла сожженных христианских мучеников в красные розы; ср. иранскую легенду о Заратуштре, которого уложили с целью умерщвления на горящее ложе, превратившееся, однако, в ложе из Р.; тема Р. — пепел актуализирована и в итальянском имени Золушки — *Cinderella*'ы — Розина /*Rosina*/, т. е. 'маленькая розочка'), а тернии Р. соотносились с терновым венцом. Уже в античную эпоху Р. весьма высоко ценились и широко использовались в садах (ср., напр., одно из древних чудес света — знаменитый розовый сад царя Мидаса) или на пиршествах (как, напр., в Древнем Риме). С Р. связывались и некоторые медицинские и магические употребления (в «Золотом осле» Апулея герой обретает свою прежнюю человеческую внешность, поев Р.). Исключительную роль играет Р. в символике иранской литературы и искусства. Традиционен мотив любви соловья к Р.: когда ее срывают, он вскрикивает; Р. красна от крови влюбленного в нее соловья и т. п. Ср. в знаменитой «Книге о соловье» (Булбул-наме) Фарид ад-Дина 'Аттара: «Соловей говорил розе: — "О ты, озаряющая сердце, зажги светоч приязни! Пойдем, эта ночь — ночь ласки и нежности… Этот миг — вечный рай, но не каждому он доступен"… Пришел садовник, сказал розе: "Скажи-ка, кто же это любил тебя сегодня ночью?"… — "Уста мои увлажняла ночью до рассвета роса, пришел ветерок, наполнил рот мой золотом. Рот мой смочила кровь соловья, и вот, словно капли, виднеются на губах моих"…» и далее: «Роза отчаялась увидеть соловья, разорвала рубашку, сидела в крови, тысяча шипов в ногах, …разлука с соловьем засела в ее сердце…». Не менее известен и мотив, объединяющий Р. и вино. Арабская мусульманская традиция знает образ белой Р. — пота, выступившего на Мухаммеде на его пути к небу и упавшего на землю. В германской традиции Р. принадлежат карликам, гномам, феям и находятся под их неусыпной защитой.

Символика Р. и ее элементов столь многообразна, что уместно ограничиться лишь незначительной частью примеров. К р а с н а я Р. — христианский символ *этого* (земного) мира; эмблема Адониса, Афродиты, Венеры, Сафо; персонаж немецкого фольклора, близкого богине зари (ср. розовые персты как образ Эос, зари — ῥοδο-δάκτυλος); знак дома Ланкастеров; восторг, стыдливость, стыд,

желание, объятие, страсть, материнство, смерть, мученичество; праздник цветов — 13 октября. Белая Р. — чистота, девственность, духовность, абстрактная мысль, тишина; знак дома Йорков; на языке цветов: «Я достоин Вас»; праздник цветов — 8 июля (бутон белой Р. — сердце, не ведающее любви; засохшая белая Р. — смерть, предпочтенная потере невинности; «Я в безнадежности»); красная и белая Р. — единство, союз. Гирлянда Р. — атрибут Эроса, Купидона, Св. Цецилии; блаженная душа, небесная радость, утешение в христианской вере; ангельский венец. Р. на кресте — смерть Христа; шип Р. — страдание, смерть; христианский символ греха; Р. без шипов — неблагодарность; венок из Р. — небесная радость, награда за добродетель; розовый сад — Новый Иерусалим; Р. Шарона — плодовитость, небесная невеста, невеста Соломона, Израиль; название, прилагаемое к Деве Марии; мистический эпитет Христа. Небесная Р. — роза дантовского Рая, образ универсума и высшего блаженства. Золотая Р. — роза, благословляемая священником и вносимая на праздник в храм; символ церкви, небесного благословения и радости. Серебряная Р. — жилище Брахмы. Рождественская Р. — на языке цветов — «успокой мою тревогу», праздник цветов — 25 декабря. Окно с Р. — вечность. Розетка Р. — знак семи имен Аллаха в мусульманстве; в буддизме — знание, закон, путь порядка, т. е. тройственная истина, символизируемая и лотосом; звезда, круг Вселенной. Розовое дерево — убежище, приют; розовый куст — жилище божества. Бутон Р. — надежда, обет, юная красота. Листок Р. — «Вы можете надеяться». Р. между двух терниев — красавица и двое мужчин. Р. на скале — безопасность; праздник цветов — 16 декабря. Красный бутон Р. — чистый, но склонный к любви; «Вы молоды и прекрасны». Р. с красными листьями — красота, процветание. Помпон Р. — родовитость. Столистая Р. — достоинство, гордость; праздник цветов — 5 августа. Японская Р. — «Красота Ваша единственная привлекательная черта»; праздник цветов — 7 января. Ланкастерская Р. — брак, союз; праздник цветов — 5 июня. Калина (англ. *guilder-rose*) — возраст, зима; также называется «розой любви». Опавшая Р. — божественная любовь; раздувшаяся Р. — красота. Собачья Р. — наслаждение и сетования.

Б у р г у н д с к а я Р. — простота, бессознательная красота; праздник цветов — 1 августа. А в с т р и й с к а я Р. — «Вы всё, что мне мило»; праздник цветов — 19 октября. С в а д е б н а я Р. — счастливая любовь; праздник цветов — 26 апреля. К и т а й с к а я Р. — грация, всегда новая красота; праздник цветов — 14 октября. К а р о л и н с к а я Р. — «любовь опасна»; праздник цветов — 30 мая. Д н е в н а я Р. — «Я надеюсь на Вашу улыбку»; праздник цветов — 4 июня. Д а м а с с к а я Р. — стыдливая любовь; «Вы юны и ослепительны»; праздник цветов — 2 августа. М а л е н ь к а я ч е р н а я Р. — Ирландия. М а й с к а я Р. — раннее развитие, мощь; праздник цветов — 3 мая. Б о л о т н а я Р. — сладострастная любовь; праздник цветов — 3 августа; бутон болотной Р. — признание в любви. М н о г о ц в е т н а я Р. — грация; праздник цветов — 2 января. М у с к у с н а я Р. — капризная красота. Д и к а я Р. — очаровательная простота; эмблема штатов Айова, Сев. Дакота, Нью-Йорк. Ж е л т а я Р. — неверность, ревность; «Забудь меня!». У в я д ш а я Р. — ушедшая любовь; праздник цветов — 20 апреля и т. п.

### ЛИТЕРАТУРА

*Е. Э. Бертельс.* «Книга о соловье» Фарид ад-Дина ’Аттара // Избранные труды: Суфизм и суфийская литература. М., 1965: 340—353.

Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend. 2. Chicago, 1950: 956—957.

*G. Jobes.* Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. 2. 1962: 1348—1350.

**РОХИНИ** (др.-инд. *Róhinī*, от корня со знач. ‘красный’) — обозначение ряда женских мифологических персонажей: 1) дочери Кашьяпы и Сурабхи и матери рогатого скота, особенно Кама-дхену (ср. *róhiṇī* ‘красная корова’), 2) дочери Дакши, преследовавшего свою дочь домогательствами и вступившего с ней в связь в виде козла (Р. стала антилопой); за это Дакша (Рудра) был наказан богами (Мбх.); интересно, что уже в Ведах Р. — созвездие Тельца; другой сюжет связан с Р. как любимой женой Сомы, пренебрегшего остальными женами и наказанного Дакшей (Мбх. XII); 3) жены Кришны; 4) двух жен Васудевы (отца Кришны) и матери Баларамы; 5) дочери Хираньякашипу; 6) девятой *накшатры* и т. п.

**РУДРА** (др.-инд. *Rudrá*, объясняемое по-разному: от *rud*- ‘реветь’, в связи с *ródas*- ‘земля’ и т. д.) — 1) Божество, персонифицирующее грозу, ярость, гнев; ведийский предшественник *Шивы* (см.). В РВ ему посвящено 3 гимна. Подчеркивается разрушительная сила Р., его яростный нрав (Р. считается отцом *Марутов* — рудриев, божеств ветра, грома и молнии). Р. — убийца (в частности, людей; один из его эпитетов — «мужеубийца»), он поражает и животных; к нему обращаются с просьбой не убивать ни большого, ни малого, ни выросшего, ни отца, ни матери, не наносить вреда телу, семени, жизни, коровам и лошадям. Смерть насылается Р. и непосредственно, и через яд, через лихорадку. Р. молят о пощаде. Живет он на севере, с которым, как и с западом связано все плохое (все другие боги живут на востоке). Характерны изображения Р.: он юн, быстр, силен, неуязвим, у него твердые члены, спутанные волосы, прекрасные губы; он улыбается, как солнце. Вместе с тем он свиреп и разрушителен, как ужасный зверь (РВ II, 33, 11) он — «красный вепрь неба» (II, 33, 7) и бык, отец мира (VI, 49, 10) и великий асура небес (II, 1, 6). У него колесница, в руке — молния или палица, лук и стрелы (в АВ он не раз называется лучником). В поздних самхитах — он тысячеглаз (АВ II, 2, 2, 7; Ვадж.-Самх. XVI, 7); его живот черен, а спина красна (АВ XV, 1, 7—8), у него синяя шея (Вадж.-Самх. XVI, 7); он медного цвета (или красного), носит шкуру, живет в горах (Вадж.-Самх. III, 36; XVI, 2—4, 51). Он — многоформен. Связанный со смертью, Р. может и отвращать ее: его просят о лекарствах, дающих долгую жизнь, его называют исцелителем и лучшим из врачей. Оргиастические черты Р. неотделимы от связываемых с ним представлений о плодородии и жизни. Он окружен зооморфными символами сексуальной силы (но вместе с тем в Р. подчеркивается и аскетизм). Оплодотворяющий дождь — одно из средств Р. против слабости. К Р. обращаются с известной просьбой: «Да размножимся мы, о Р., через детей» (II, 33, 1); о нем говорят: «Да создаст он благо нашему скакуну, здоровье барану и овце, мужчинам и женщинам, быку». С Р. связывают понятие жизненной силы (VII, 36, 5), упоминают о его милости, дружбе, готовности защищать и творить благо. Таким образом, Р. соотносим со всеми членами комплекса «смерть — плодородие — жизнь»; недаром его называют Трьямбака ‘имеющий трех матерей’ (т. е. три космических царства).

Преимущественные связи Р. — с Марутами, Сомой (в РВ еще: с Агни, Вач, Вишну). Жена Р., она же подруга Марутов, — *Родаси* (в этой же связи упоминается и Рудрани), собств. — ‘земля и небо’, в связи с чем ср. мифологический мотив превращения Р. в быка, брака с Землей, принявшей облик пятнистой коровы, рождение 37 сыновей-воинов (Марутов), ставших спутниками Индры. Наиболее известный миф о Р., дошедший в разных версиях, в том числе и более поздних, связан с историей жертвоприношения Дакши. На это жертвоприношение, совершаемое на вершине великой горы Химават, были созваны все боги, кроме Р. Разъяренный, он появляется в середине ритуала, пронзает стрелой жертву, которая, превратившись в антилопу, поднялась на небо и стала созвездием Мригаширша. Затем, напав на богов, Р. наносит им телесные увечья, которые после просьб о пощаде он устраняет; только Дакше, чья голова исчезла, пришлось дать голову козла. В другой версии боги сами призывают Р., чтобы покарать Праджапати за его преследования собственной дочери Рохини (наконец, иногда и сам Р. рассматривается как плод кровосмесительной связи). Р. участвует как предводитель богов в битве с асурами во главе с Ушанасом из-за Тары, жены Брихаспати, похищенной у него Сомой (Вишну-Пур. IV и др.). Тем самым Р. выступает как покровитель рода Ангирасов (сам Ангирас, как иногда и Р., считается сыном Брахмы; Р. вышел из его головы). В послеведийской мифологии из культа Р. развивается культ Шивы, сыгравший столь значительную роль в индуизме (см. *шиваизм*). С Шивой связано очень большое количество мифов; некоторые из них могли некогда относиться и к Р. Само имя Р. (как и такие его эпитеты, как Пашупати ‘хозяин скота’, Шарва и т. д.) стало одним из прозвищ Шивы. Иконография Шивы также небесполезна в связи с образом Р. — Р. возник на индийской почве, хотя некоторые сходные черты прослеживаются и в соседних ареалах (напр., в древней цивилизации долины Инда). Из типологических параллелей особенно интересны: Рудра и крот — Аполлон и мыши (Аполлон Сминтеус ‘мышиный’). — 2) Во множ. числе — **Рудры**, класс божеств, связанных с Рудрой; первоначально из было 8: Бхава, Шарва, Пашупати, Угра, Махадева, Рудра, Ишана, Ашани; потом — 11: Махан, Махатман, Матиман, Бхишана, Бхаямкара, Ритудхваджа, Урдхвакеша, Пингалакша, Ручи, Шучи, Рудра (Айт.-Бр., Шат.-Бр.) и даже —

33 (Тайтт.-Самх. I, 4, 11, 1). Обычно отцом рудр считается Рудра. Иногда с рудрами отождествляются *Маруты*. В Упанишадах рудры, обычно в сочетании с *адитьями* и *васу*, выступают, как правило, в перечислениях, выполняя классификационные задачи. В индуизме эти три класса божеств, Дьяус-Небо и Притхиви-Земля составляют 33-членный пантеон.

**ЛИТЕРАТУРА**

Ригведа. М., 1972: 184—186, 344—346.
Мифы Древней Индии. М., 1975: 17—19.
*J. Charpentier.* Über Rudra-Śiva // Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes. 23. 1909.
*E. Arbman.* Rudra. Intersuchungen zum altindischen Glauben und Kultus. Upsala, 1922.
*S. Wikander.* Der arische Männerbund. Lund, 1938: 69ff.
*H. Grégoire* (avec la collaboration de *R. Goosens* et de *M. Mathieu*). Asklèpios Apollon Smintheus et Rudra. Études sur le dieu à la taupe et le dieu au rat dans la Grèce et dans l'Inde. Bruxelles, 1949.
*H. G. Narahari.* Soma and Rudra in Vedic Mythology // Bhāratīya Vidyā. 13. 1952 (1953).
*R. N. Dandekar.* Rudra in the Veda // Journ. of the Univ. of Poona. 1953. № 1: 94—148.
*M. Mayrhofer.* Der Gottesname Rudra // Zeitsch. der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. 103. 1953: 140—150.
*V. Pisani.* Und dennoch Rudra «Der Rote» // Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. 104. 1954: 136—139.
*V. Machek.* Origin of the Gods Rudra and Pūṣan // Archiv Orientální. 22. 1954: 544—562.
*W. D. O'Flaherty.* Ascetism and Erotism in the Mythology of Śiva. Oxford, 1973.

**РУКА** — один из самых важных, емких и универсальных (как в отношении объема моделируемого с ее помощью мира, так и в отношении распространения в разных традициях) мифопоэтических символов. Ритуально-сакрализованные изображения Р. начинаются уже с раннего ориньяка (т. е. за 30—35 тыс. лет до н. э.) и практически без существенных перерывов продолжаются до настоящего времени — как в сакральном варианте (ср. изображения Р. и особую роль Р. у современных первобытных племен или т. наз. «вотивные» Р., напр., в католической традиции), так и в десакрализованном ва-

рианте (ср. различные символические знаки, образуемые разными положениями Р., в современной системе сигнализации: человек с поднятой Р. или двумя поднятыми Р., Р. крестом, махание Р., Р., сжатая в кулак, Р. в жесте призыва, отказа, отречения, несогласия, приветствия, угрозы, просьбы о подаянии и т. п.). Образ Р. практически распространен во всех ареалах и во всех человеческих культурах. Семантика Р. очень многообразна (см. ниже) и во многом объясняет ее моделирующую функцию. Напряженность и глубина смысловой структуры этого образа становятся более понятными при учете того обстоятельства, что Р. как бы соединяет в себе указание на субъективное и на объективное начала, на человека и на внешний мир (характерно бытующее среди австралийских туземцев мнение об отпечатках Р. как об изображении человека, см. *тень*; в других случаях изображения Р. толкуют как указание на связи человека с иным миром, с царством духов). Р. может пониматься как орудие субъекта, направленное вовне — в окружающий мир, в космос. С помощью Р. человек как бы ощупывает космическую вещность, материальность, познает ее и усваивает ее себе и как объект познания и как свою собственность (ср. Р. как знак собственности человеческого коллектива или отдельного лица). Поэтому неслучайно, что Р. связана самым непосредственным образом со всеми членами триады с л о в о — м ы с л ь — д е л о (ср. соответственно «ручной» язык /т. е. язык жестов/, «ручное» мышление и Р. как орудие труда, т. е. то, чем что-либо делается). В этом контексте Р. может пониматься как проводник, ведущий человека в мир, как сам в ы х о д в этот мир и одновременно как один из основных в х о д о в внешнего мира в человека. Осмотические процессы в системе человек — мир в значительной степени осуществляются с помощью Р. Она есть то, благодаря чему человек оставляет свой с л е д в мире, память о себе и знак своего вторжения в мир, у с в о е н и я его (конкретно — отдельных его фрагментов) себе, в л а с т и над ним (ср. Р. как символ власти, господства). Чем больше этих «следов» человека в мире, тем полнее он подчинен человеку, тем благосклоннее он к нему. Магическая функция Р. как следа несомненна, и она в значительной степени объясняет обилие изображений Р. в наскальной живописи пещер в Верхнем палеолите и позже и довольно многочисленные объемные модели Р. (из камня, кости, глины, дерева и т. п.), принадлежащие к

т. наз. l'art mobilier (т. е. предметам «подвижного» искусства), причем нередко наряду с Р. человека фигурируют лапы животных (медведя, бобра и т. п., ср. подобные находки на обширном пространстве от Поволжья до Скандинавии). Данные наскальной живописи помогают сделать некоторые существенные выводы о значении образа Р., встречающегося нередко в составе наиболее архаичных композиций (ср. отпечатки Р. в пещерах Камбреретс, Гаргас, Кастильо и др.). Весьма характерно, что уже в ранних образцах изображения Р. могут отличаться по цветовому признаку (красный, черный, также желто-коричневый, фиолетовый), что, — учитывая архаичную семантику цветов, действительную для самых разных мифопоэтических и сакрально-ритуальных традиций, — указывает на роль Р. как инструмента древних классификационных систем, основанных, в частности, на противопоставлении элементов с противоположными значениями. Особенно отмеченными нужно считать отпечатки Р. красного цвета, поскольку он был безусловно сакрализованным и связывался с кровью как жизненным началом (дыханием), особой жизненной силой, включаемой в схему рождение — жизнь — смерть, возможно, и с женским началом (во всяком случае есть определенные данные для соотнесения красного цвета с женским, а черного с мужским, ср. черных быков и красную лошадь в Большом Зале быков в Ляско). Еще более несомненна связь Р. как абстрактного символа жизни (в широком смысле) с образами конкретных животных, реализующими в принципе ту же идею. В Пеш-Мерле, Альтамире, Кольясе, Кастильо и других пещерах нередки изображения Р., сопровождающие изображения животных (характерно, что эти два вида изображений иногда разновременны; в этом случае речь идет о перекодировке одного образа в другой, т. е. уже о свойствах развитой системы графического символизма). Существенно не только соседство изображений Р. и животных (часто именно лошадей, т. е. образов женского начала), но известное размежевание этих изображений в соответствии с различением правого и левого (ср. распределение правых и левых Р. в пещере Кастильо в Испании или там же соотношение изображений 8 левых рук с изображениями животных в правой части композиции; сходная ситуация неоднократно отмечается и в более позднее время, ср., напр., западнопамирское изображение из долины

Пянджа: знак левой руки — слева, изображение горного козла — справа), а также резкое преобладание изображений левой Р. как в наскальной живописи палеолита, так и позже (Австралия, Южная Африка, Центральная Азия, Америка). Иногда встречаются изображения только левой Р. (ср. полупиктографические изображения в пещерах Tandanjal и Beswick Creek в Австралии); впрочем, хотя и редко, встречаются примеры преобладания изображений правой Р. Французский ученый А. Леруа-Гуран, исследовавший дистрибуцию изображений Р. в палеолитическом искусстве, обратил внимание на сочетание этих изображений с т. наз. «мужскими» знаками и сделал очень ценный вывод о связи левой Р. с женским началом, не выводимой из каких-либо биологических особенностей женщины, даже при более осторожной интерпретации этого сочетания как указания на принадлежность символов «женский» и «левый» (левая Р.) к одному классу классификационной системы сама эта связь никак не опровергается; напротив, само наличие подобной классификации в палеолите, кажется, согласуется с предположением о современном ей универсальном запрете инцеста, следовательно, об экзогамном устройстве человеческого коллектива. Связь оппозиции правая Р. — левая Р. (на ее основе, видимо, несколько позже сформировалось более абстрактное противопоставление «правый» : «левый», наиболее универсальным представителем и выразителем которого как раз и является образ Р.) с оппозицией мужской — женский принадлежит к числу исключительно устойчивых и может быть подтверждена огромным количеством примеров из разных традиций. Ср. причитания невесты во время сватовства: *Уж мужицкий пол стань на праву руку, женский пол стань на леву руку* или такие приметы, как *Лоб свербит — челом бить: с правой стороны — мужчине, с левой — женщине* и т. п. В славянских парных захоронениях женщина лежит слева от мужчины (ср. в былине-балладе о Василии и Софии: *Василия хоронили по праву руку, а Софею хоронили по леву руку* и т. п.); в архаичных захоронениях, обнаруженных в Кении, женщины были положены на левый бок, мужчины — на правый. Но противопоставление левой Р. и правой Р., конечно, не исчерпывается соотнесением с различением женского и мужского начал. Равным образом левая и правая Р. ассоциируются с противопоставлением неправого и правого (кривды и

правды); ср. *правый — справа, неправый — слева*, что отвечает ситуации Страшного Суда с соответствующим распределением праведников (одесную) и грешников (ошуюю) и разных сниженных типов суда вплоть до поздних примеров, свидетельствующих о таком же пространственном членении (в Древнем Египте благоприятное или неблагоприятное решение, в частности, в суде, было связано соответственно с левой и правой сторонами), ср. также пословицы типа: *Правая рука всегда правее: правша левшу вперед не пустит* или распространенный судебный обычай отрубания правой Р. у виновного (т. е. как бы приведение в соответствие отсутствия у него правоты — с удалением правой Р.), но есть и противоположное решение: в былине «Алеша и Тугарин» отрицательный женский персонаж княгиня отрезает левую руку. Понимание правой Р. как положительной, а левой Р. как отрицательной широко отражено и в «языковой» этимологии, которая иногда оказывается столь естественной, что кажется единственно возможной (ср. обозначение правой Р. и правды, права, закона, праведника одним общим языковым элементом, а левой Р. и кривды, неправды, лжи, беззакония, зла, дурного человека другим, тоже общим элементом). Иногда мифопоэтические понятия правого и левого персонифицируются (ср. Правду и Кривду в русском духовном стихе, Лайя, отца Эдипа, собств. — ‘левый’ и т. п.). Если само противопоставление правой и левой Р. и его соотнесение с хорошим и плохим универсально, то конкретная связь членов этих двух оппозиций может быть различной. При значительном преобладании случаев, когда правая Р. связана с положительным началом, известны достаточно надежные примеры связи левой Р. с этим началом, а правой — с отрицательным, эти примеры хорошо известны из древнекитайской традиции (ср. инверсию отношений правого и левого в рамках системы противопоставлений, определяемых элементами *инь* и *ян*), в Северо-Восточной Африке (напр., у меру), в Северной Америке (напр., у индейцев зуньи), но нередко и в некоторых традициях, в целом связывающих правую Р. с положительным началом, а левую — с отрицательным. Это случается чаще всего в двух ситуациях: 1) когда различаются две сферы — профаническая и сакральная, деритуализованная и ритуальная, ритуальная обычного типа и ритуальная необычного (напр., мистериального) типа; ср., напр., н е ч и с т о т у левой Р. у йоруба из Ойо, но ее ритуальную от-

меченность в мистериях культа Огбони, или двоякое толкование лат. *sinistrum* — как ‘левое’, ‘дурное’, но и как ‘благоприятное’; 2) когда речь идет о двух противоположных частях одной и той же традиции; ср. положительное значение левой Р. у т. наз. «черных» шаманов в отличие от шаманов обычного типа или в русских «черных» заговорах, где весь мир и все его противопоставления оказываются вывернутыми наизнанку. В одном из этих двух планов объясняется и распространенный факт леворукости многих мифологических героев (ср. хеттского бога плодородия Телепинуса, древнекитайского чародея Фу-Си, преимущественно леворуких сверхъестественных персонажей австралийской мифологии, русских леших, иногда и чорта и т. п.). Иногда леворукость является функцией пространства мифологизированной космологии: инверсия отношения правая Р. — левая Р. (и — шире — правый : левый) наблюдается при переходе из этого мира в тот мир, из царства жизни в царство смерти (в частности, эта инверсия отмечена и в похоронных ритуалах), ср. представления обских угров, кетов и ряда других народов Сибири об условиях мены членов в паре правый — левый. В Древнем Китае сходная инверсия системы *инь — ян* отмечалась при ситуации иерогамии.

Из многочисленных примеров, указывающих на классификационную роль противопоставления правой Р. и левой Р., следует вывод, что противопоставление правой Р. и левой Р. не только образует важнейшее звено внутри всей классификационной системы (так, у племени маэ /Новая Гвинея/ правая Р. — левая Р. и правая сторона груди — левая сторона груди влекут за собой соответственно все классификационные пары противопоставлений: мужское — женский, главный — подчиненный, солнце — луна, жители неба — жители земли, бессмертные — смертные, светлая /красная/ кожа — темная /коричневая/ кожа, безопасность — опасность, поселение — лес, родственники — демоны; в других традициях правый — левый соотносится с такими важными парами, как чет — нечет, доля — недоля, огонь — вода и т. п., и особенно часто с пространственными указаниями: юг — север, восток — запад, верх — низ и т. п.; ср. нередкое обозначение членов этих противопоставлений как «правых» и/или «левых»), но и является образом всей системы противопоставлений, знаком бинаризма как такового. В этом смысле есть основания говорить о паре противопоставленных членов

правая Р. — левая Р. как об исходном пункте позднейших развитых классификационных систем. Следы этого первоначального состояния можно обнаружить в элементарных системах выбора, основанных на бросании жребия (вправо или влево от черты, ср. «орел» или «решка» как трансформация первого случая) или на любой дифференциации некоей совокупности с помощью соотнесения ее членов с правой или левой стороной. Реальность и актуальность противопоставления правой Р. и левой Р. нередко подтверждается данными, относящимися к дуальной организации архаичных коллективов и соотнесенной с нею двоичной классификации. Иногда обе экзогамные половины коллектива называются правой и левой или же связаны с правой и левой Р. или ногой (так, у индейцев омаха фратрия Неба связана с левой ногой, а фратрия Земли — с правой, ср. у маэ: жители Неба — правая Р., жители Земли — левая Р.), и эта оппозиция реализуется в разных институциях (ср. министров «правой» и «левой» Р., правую и левую партии в народном собрании, племенном совете и т. п. [ср. «правые» и «левые» в современной политической терминологии], правую и левую части войска, культ близничества, двойничества и т. д.), которые в преобразованном виде могут сохраняться и до настоящего времени. Но Р. обладает возможностью выступать как средство классификации и вне зависимости от различения правого и левого. Р. как таковая может использоваться как некая элементарная классификационная система, с помощью которой моделируется мир. Каждый из пяти пальцев Р. обозначает особый признак мира, которые в сумме как бы исчерпывают содержание мира с данной точки зрения. Более того, каждый палец Р. может выступать как носитель целого пучка признаков, принадлежащих к разным сферам, и в таком случае классификационная и моделирующая роль Р. возрастает еще более (см. статью *Пальцы*); ср. гесиодовское обозначение кисти Р. *πέντολος*, т. е. ‘пятиветвие’, или распространенный мифопоэтический, фольклорный и литературный мотив пяти или десяти сестер или братьев как обозначение Р. или двух Р. Уместно упомянуть еще о двух типах классификации, связанных с Р. Речь идет о пальцах Р. как элементах счетной системы (ср. связь числительного *пять* со словом *пясть*, обозначающим пять пальцев Р.; ср. десятичную систему счета при десяти пальцах Р. и т. п.) и об использовании образов Р., жестов Р. в предписьменных и ранне-

письменных системах, так или иначе отражающем стадию «ручной» речи, т. е. языка ручных жестов, которые могли служить не только для узко прагматических целей, но и выступали в ритуале. Наличие знаков, связанных с Р., характерно практически для всех ранних иероглифических систем (ср. «дактилограммы» как фиксация изображения жестов пальцев, Р.). Кисть Р. широко используется и в некоторых пиктографических обозначениях, нередко в сочетании с другими изображениями (глаз, животное и т. п., ср. находки из древних культурных слоев Северной Америки, данные древних цивилизаций Центральной Америки, Египта, Двуречья, Китая). Жестовая («ручная») основа подобных предписьменных и раннеписьменных систем подтверждается и историей развития от осмысленного ручного жеста к звуковому слову у ребенка. Аналогичный путь предполагается и для всего человечества в целом. Во всяком случае известны многочисленные ситуации (инициация, похороны, траур и т. п.), когда в отдельных традициях (обычно архаичных, напр., у аранта) отказываются от звукового языка и пользуются исключительно «ручным» языком. Совершение различных операций своими Р. приводит к ситуации мышления «ручными» понятиями, совмещения мысли с делом, актуализирует связь «делания» с интеллектом и особенно рельефно выявляет роль Р. как в труде, так и в мышлении. В известной степени справедливо утверждать, что роль Р. в жизни человека архаичной эпохи не только многим значительнее ее роли в современной жизни, но и принципиально иного порядка: Р. как орудие дела, слова и мысли выступает как одна из наиболее характерных метонимий человека вообще, как наиболее адекватный заместитель и представитель его. Обладание двумя Р. — норма, но в мифопоэтических представлениях существеннее (и они чаще обыгрываются) ситуации отклонения от нормы — обычно однорукость или многорукость (безрукость, как правило, символизирует совершенный упадок, лишенность, бессилие, безнадежность, если только противоположное состояние — успеха, плодородия, обилия, процветания — не передается иными, нежели Р., образами, напр., гипертрофией телесных форм у богинь класса «великих матерей» или мужских богов приапического типа; впрочем, отрезанные руки образуют особый мифологический мотив, напр., в ацтекской традиции или в древнеегипетском искусстве, где существует изображе-

ние поднятых вверх двух Р. Гора, которые были отрублены и стали его сыновьями [ср. тот же мотив в связи с пальцами]; ср. сходный мотив Р. или обеих Р. Гора, отрубленных Исидой и брошенных ею в воду, при том, что в Древнем Египте существовал культ левой руки Исиды). Сакральное значение однорукости не вызывает сомнения. Сама мифологическая однорукость находит поддержку в обрядах или обычаях отрубания Р., сопоставимого, конечно, с отрубанием пальца или пальцев. К сожалению, в полной степени мифопоэтический смысл однорукости не ясен, но очевидно, что его трудно свести только к идее жертвы или, напротив, наказания. Правдоподобно, что эта операция отсечения Р. имеет какую-то связь с профилактическими мерами, дающую некоторую гарантию против неприятности (ср. обычай отрубания лапы медведя во время медвежьих праздников у некоторых сибирских народов). Вместе с тем однорукость так или иначе соотносится и с увеличением сакральной жизненной силы. Она — вывернутый наизнанку образ гипертрофии Р.: человек есть Р. и только Р., в ней вся сакральность (ср. образ однолучевого солнца или образ луча, лестницы, верви, нити, Р., протянутой с неба на землю). Не случайно, для индоевропейского пантеона реконструируется образ однорукого божества, бывшего объектом особого культа. Во всяком случае, как показали Я. де Фрис, Ж. Дюмезиль, Д. Уорд и др., германские и кельтские однорукие божества могут рассматриваться как отражения общеиндоевропейского источника (как параллели ср., с одной стороны, однорукость бога солнца Савитара в индийском эпосе, а с другой — одноногие божества с функцией связи космических зон типа др.-инд. [*Аджа*] *Экапад*, т. е. ‘имеющий одну ногу’, образ мифической одноногой змеи, соединяющей Небо и Землю, представление о луче как о ноге солнца и т. п.). Вероятно, несколько иначе мотивируется однорукость тибетской богини *Ral gcig ma*, сопоставляемой с однорукими существами демонической природы (напр., у якутов или чувашей). Наконец, в значительной части случаев акцент делается не на однорукости, как таковой, а просто на одной Р., являющейся сакрально отмеченной (при этом не предполагается, что эта Р. единственная). Характерные примеры — роль Р. Будды в некоторых тибетских ритуалах, когда на столе расстилается материя или бумага с изображением Р. Будды (в других случаях специально подчеркивается роль правой Р. Будды

в культе); Р. Фатимы, священный мусульманский символ божественной природы, благородства, гостеприимства, силы, представляющий собой латунную или серебряную Р. с широко расставленными пальцами, символизирующими Мухаммеда и его семью (Мухаммед, Фатима, Али, Хасан, Хусейн) или пять заповедей (Р. Фатимы употребляется и как талисман, отгоняющий злых духов); левая Р. Исиды, ср. т. наз. «Руку Бога», обозначение богини древнеегипетского пантеона, которая в Фивах обнаруживает значительные черты сходства с Исидой (первоначально этот титул относился к жене или дочери Бога, позже к царевне, занимавшей преимущественное положение; у зулусов первая из жен именуется «Домом левой руки»), а в гелиопольской системе отождествлялась с Хатхор и Мут и выступала как женский аналог Атума (ср. происхождение из самого Атума, в частности, из его пальцев фиванской «Девятки богов»); Р. дочери Солнца в нартовских сказаниях абхазов и адыгейцев (эта Р. даже ночью освещает путь ее мужу); многочисленные образы Р. (в частности, божественной, царской и т. п.), толкуемые как символ власти (иногда Р. сочетается с изображением жезла и т. п.), и др. Одноруким образам противостоят многорукие божества, примеры которых также достаточно многочисленны и, несомненно, реализуют идею успеха, силы, обилия, процветания, плодородия. В этой связи можно назвать индийского Шиву и некоторые многорукие женские божества, известную скульптуру ацтекской богини Коуатликуэ с четырьмя «отрезанными» Р. (ср. четыре Р. на одном из изображений богини Тлаколтеотль), Богоматерь Троеручицу, многорукие изображения духов, шаманов (иногда речь идет о деталях шаманского костюма; ср. также монского «духа рук», помощника шамана, многочисленные отпечатки Р., реализующие идею гипертрофии, на сакральных предметах (интересно, что в индийской традиции эти отпечатки Р. могут оставляться на плодах священных деревьев, с чем в конечном счете сопоставимы нередкие мотивы дерева, растущего из Р. /в частности, Исиды/, или — инвертированно — Р., растущих из дерева, как это представлено на одном из арауканских изображений, описанном А. Метро). Вариант многорукости представлен и изображениями царя-солнца в эпоху Эхнатона, когда лучи солнца оканчивались человеческими Р. (соотнесение лучей солнца с Р., как и концов поперечной перекладины, известно и из ряда других тра-

диций). Охранная функция Р. особенно очевидна в варианте четырехрукости (или сочетания двурукости и двуногости), когда четыре изображения или отпечатка находятся по четырем углам некоего сакрального пространства (в этом смысле они отчасти аналогичны мотиву четырех стражей стран света или направлений, чему, конечно, не противоречит нередкое соотнесение четырех отпечатков с фигурой шамана-охранителя).

Семантика мифопоэтического образа Р. отчетливо выявляется из тех символических смыслов, которые в разных традициях связываются с образом Р. Верхняя (плечевая) часть Р. соотносится с солнечным лучом, светом; колонной-опорой; силой, мощью (в геральдике Р.-плечо — усердный, трудолюбивый человек; в оккультизме — интеллектуальная склонность к делу и т. п.). Нижняя половина Р., прежде всего ладонь и пальцы, выступает как символическое обозначение власти, силы, дружбы, благословения, божественной милости, божественного присутствия, приветствия, чести, веры, клятвы, залога, пользы, работы, труда, мастерства. Скульптурные изображения Р. из разных материалов почитаются как талисман против чар и злых духов. В символике сновидений — лесть, отрезанная Р. — разъединение, потеря друга, близкого, ребенка. В геральдике Р. — залог веры. В Древнем Египте Р. — символ крепости, ремесла, искусства. У евреев в древности наложение первосвященником Р. на козла отпущения — снятие вины с людей и передача ее животному; в других случаях наложение Р. обозначало дар посвящения, благословения, назначение на должность; правая Р. — юг. В Китае Р. — символ долголетия. В христианстве Р. символизирует Бога-Отца, Божественный Логос (в католической традиции пальцы Р. соотносятся с высшими и наиболее почитаемыми символами христианства). В американской традиции Р. — знак мольбы, обращенной к творцу жизни, великому духу. В древней Индии жесты Р. в танцах выражали сложную систему значений, передававших целые сюжеты и представлявших собой жестовый текст. Там же, как и в ряде других традиций, ручные жесты в высокой степени институализированы и специализированы и образуют особый язык. Различия правой и левой Р. также проявляются в их символизме. Левая рука обычно связывается с идеей неагресивности, упадка, кривизны, слабости, смерти. В Шумере левая Р., хватающая правую за запястье,

считалась традиционной позой просителя. Во многих традициях принимать что-нибудь левой Р. — позор, низость, невоспитанность. Мусульмане считают левую Р. нечистой; индийцы полагали, что жизненное место царя (своего рода ахиллесова пята) — в левой Р.; китайцы связывали левую Р. с мужским принципом *ян*, а в Тибете левая Р. считалась символом святости воплощенного ламы. Правая Р., напротив, в большинстве традиций агрессивная Р., связанная с идеей захвата, силы и насилия, роста, права и справедливости. Вместе с тем она символизирует божество; она Р. власти, силы, благословения и т. п., особенно когда она возложена на голову человека (в древнееврейской традиции правая Р. — символ послушания и подчинения Богу). Правая Р., поднятая вверх, к небу, — клятва, обет; протянутая правая Р. — знак помощи; указующий жест правой Р. — приказание, повеление; правая Р. на левом плече — тревога, надежда, мученичество, жертва; правая Р., указывающая на небо, и левая Р., касающаяся земли, — призыв к небу и земле (т. е. ко всему космосу) быть свидетелями, подтверждающими правду. В раннем христианском искусстве правая Р. иногда отсылает к идее нисхождения с неба на землю (или в могилу) или восхождения на небо. Правая Р. с тремя вытянутыми пальцами в христианстве, иудаизме и исламе обозначает трехипостасность, тройное благословение. Однако в большей части символических знаков, связанных с Р., противопоставление правый — левый нейтрализовано. Из всего множества таких «ручных» символов можно указать лишь немногое. Ср.: черная Р. — угроза смерти, месть; кровавая Р. — убийство (в некоторых восточных и африканских традициях знак социального ранга); Р. крестом — просьба о деньгах; Р. поперек горла — угроза смерти; Р. у лица — знак расстройства, обращение за помощью; Р., поддерживающая голову, — задумчивость, мысль; Р., касающаяся своей макушки, — первенство; Р. на сердце — почтение, обожание, привет (Р. с сердцем на ладони — христианский символ верности милосердию); Р. у рта — тишина, тайна; Р. у носа — заносчивость, вызов, презрение, оскорбление; поднятые Р. — безопасность, остановка; красная Р. — солнце, но и предостережение о смерти или насилии; сжатые Р. — аффектация, любовь, приветствие, брак, союз; Р. крестом на груди — смерть, отказ, уход; сложенные Р. — скромность, просьба, мольба; Р., закрывающие глаза, — почтение (к боже-

ству, царю, старшему по возрасту или положению); рукопожатие — приветствие, первоначально — уверение в отсутствии агрессивных намерений (Р., не держащая оружие); Р. на бедрах — надменность, дерзость, независимость; Р. ладонями вместе — просьба, мольба; Р. над головой — восхваление божества; Р., поднятая вверх, — клятва, благословение; умывание Р. — знак духовного очищения (но и снятие с себя ответственности, как в случае умывания Р. Пилатом в истории выдачи Христа на распятие); махание Р. — прощание; Р. и крест — оберег от дурного глаза; отрезанная Р. — наказание за воровство; Р., спускающаяся с неба, — явление божества; вытянутые Р. — вера, верность; Р., держащая шапку, — смирение; Р. с вытянутым указательным пальцем — приказ, указание; Р., сжатая в кулак, — угроза; Р. перед корпусом в горизонтальном положении, одна над другой — обязанность, долг (первоначально знак клятвы); Р. в перчатке — интимность или сотрудничество; Р. на плуге — земледелие, весна (в Древнем Китае, Египте, Перу Р. царя на плуге — знак посвящения, достоинства); открытая Р. — правосудие, победа, также осмеяние, насмешка; отпечаток Р. на камне — знак божества, бессмертия (такие отпечатки Р. известны в связи с образами Адама, Будды, Геракла, Исиды, Кетцалькоатля, Шивы, Вишу и др.); хлопанье Р. — в синтоистских японских храмах способ привести в состояние бодрствования дух божества и т. п. Р. принадлежит к слою архетипических образов и анализировалась в разных направлениях современной «глубинной» психологии и психоанализа. Многообразие функций и значений образа Р. в мифопоэтических представлениях позволяет считать его одним из ключевых и наиболее емких символов в истории человеческой культуры.

## ЛИТЕРАТУРА

*Н. Я. Марр.* Избранные работы. Т. 1. М., 1933.

*Г. Вейль.* Симметрия. М. 1968.

*В. В. Иванов, В. Н. Топоров* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965.

*Они же*. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

*В. В. Иванов.* Об одном типе архаичных знаков искусства и пиктографии // Ранние формы искусства. М., 1972.

*Он же.* Чет и нечет. М., 1978.

*Ю. Н. Завадовский.* Внесистемная семиотика жеста и звука в арабских диалектах Магриба. 1. Жесты // Труды по знаковым системам. 4. Тарту, 1969.
*R. Hertz.* La prééminence de la main droite. P., 1909.
*Idem*. Death and the Right Hand. L., 1960 (transl.).
*J. A. MacCulloch.* Hand // Encyclopedia of Religion and Ethics. Edinburgh, 1919.
*F. La Flesche.* Right and Left in Osage Ceremonies // Holmes Anniversary Volume. Wash., 1916.
*J. Ph. Vogel.* The Sign of the Spread Hand or «Five-Finger Token» in Pāli Literature // Verslagen en Mededeelingen der Kon. Akad. van Wettenschapen, Letterkunde. Amsterdam, 1919.
*K. Sethe.* Die ägyptischen Ausdrücke für rechts und links und die Hieroglyphen für Westen und Osten // Nachrichten d. Königl. Gesellschaft. d. Wissenschaften zu Göttingen. Hf. 2. 1922.
*V. J. Smith.* The Human Hand in Primitive Art. 4. Austin, 1925.
*J. von Negelein.* Die Begriffe «rechts» und «links» in der indischen Mantik // Zeitschrift für Iranistik und Indologie. Bd. 6. 1928.
*J. Prszyluski.* Pradakṣina et prasavya en Indochine // Festschrift Moriz Winternitz. Leipzig, 1933.
*I. S. Wile.* Handedness: Right and Left. Boston, 1934.
*H. A. Wieschhoff.* Concept of Right and Left in African Cultures // Journal of American Oriental Society. Vol. 58. 1938.
*Tchang Tcheng-Ming*. L'écriture chinoise et le geste humain. Shanghai—P., [1939].
*M. Critchley.* The Language of Gesture. L., 1939.
*C. L. Tichelmann.* De Handsilhoetten der Niew Guineesche Rotschilderigen // Cultureel Indie. Leiden, 1940.
*E. Lerch.* Die Ausdrücke für «rechts» und «links» und die religiösen Vorstellungen // Sprachkunde. 1940. № 3—4.
*J. Cuillandre.* La droite et la gauche dans les poèmes homériques. P., 1944.
*M. A. Korostovsev.* La main dans l'écriture et la langue de l'Egypte ancienne // Bulletin de l'Institut d'Egypte. T. 28. 1947.
*A. Jensen.* Weltkampf-Parteien, Zweiklassen-Systeme und geographische Orientierung // Studium generale. 1. 1947/1948.
*Idem*. Die mythische Vorstellung vom halben Menschen // Paideuma. Bd. 5. 1950.
Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend. 1. Chicago, 1949: 477—478.
*N. W. G. Macintosh.* Archaeology of Tandanjal Cave South-West Arnhem Land // Oceania. Vol. 21. № 3. 1955.

*Idem*. Paintings in Beswick Creek Cave, Northern Territory // Oceania. Vol. 22. 1952.

*R. L. Birdwhistell.* Introduction to Kinesics. An Annotation System for Analysis of Body Motion and Gesture. Wash., 1952.

*M. Granet.* La droite et la gauche en Chine // Études sociologiques sur la Chine. P., 1953.

*R. P. Verbrugge.* Les figurations des mains humaines dans 1'art paléolithiques // Bulletin de la Société royal Belge d'anthropologie et de préhistoire. T. 64. 1953.

*Idem*. Le symbole de la main dans la préhistoire. Milly-la-Foret, 1958.

*Idem*. Notes sur quelques réprésentations de la main // L'Homme. Vol. 3. № 3. 1963.

*S. Hummel.* Magische Hände und Füsse // Artibus Asiae. Vol. 17. № 2. 1954.

*H. Baumann.* Das doppelte Geschlecht. Berlin, 1955.

*T. Thass-Thienemann.* Left-handed Writing: a Study in the Psychoanalysis of Language // The Psychoanalytic Review. 1955.

*Idem*. Symbolic Behavior. N. Y., 1968.

*R. de Nebesky-Wojkowitz.* Oracles and demons of Tibet. 's-Gravenhage, 1956.

*H. Wöllflin.* Über des Recht und Links im Bilde // Gedanken zur Kunstgeschichte. 4. Aufl. Basel, 1957.

*S. Morenz.* Rechts und links in Totengericht // Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde. Bd. 82. H. 2. 1958.

*H. Hickmann.* La chironomie dans 1'Égypte pharaonique // Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde. Bd. 83. № 2. 1958.

*J. de Vries.* L'aspect magique de la religion celtique // Ogam. T. 10. 1958.

*G. Dumézil.* Les dieux des Germains. P., 1959.

*R. Needham.* The Left Hand of the Mugwe // Africa. Vol. 30. 1960.

*T. O. Beidelman.* Right and Left Hand among the Kaguru: A Note on Symbolic Classification // Africa. Vol. 31. № 3. 1961.

*G. Jobes.* Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. 1. L., 1962: 127, 716—721.

*A. Laming-Emperaire.* La signification de l'art rupestre paléolithique. P., 1962.

*С. Зечевић.* Десна и лева страна у српском народном веровању // Гласник Етнографског музеја. 26. Београд, 1963.

*A. W. Watts.* The Two Hands of God: The Myths of Polarity. N. Y., 1963.

*F. Seifert.* Gut und Böse als Antinomie und als Polarität // Der Archetyp. Basel—N. Y., 1964.

*A. Leroi-Gourhan.* Les religions de la préhistoire (Paléolitique). P., 1964.

*P. J. Ucko, A. Rosenfeld.* Paleolithic Cave Art. N. Y.—Toronto, 1967.

*H. R. Ellis-Davidson.* Pagan Scandinavia. N. Y. — Wash., 1967.

*D. Ward.* The Divine Twins. An Indo-European Myth in Germanic Tradition. Berkeley—Los Angeles, 1968.

*M. Jousse.* L'anthtropologie du geste. P., 1969.

*S. Lindenbaum.* Woman and the Left Hand: Social Status and Symbolism in East Pakistan // Mankind. Vol. 6. № 11. 1968.

Right and Left. Essays on Dual Classification / Ed. by R. Needham. Chicago—L., 1973.

*C. M. Corballis, I. L. Beale.* The Psychology of Left and Right. Hillsdale—New Jersey, 1976.

**РЫБА** — важный мифопоэтический образ, с которым связываются прежде всего представления о нижнем мире (подземные воды), опоре земли, плодовитости. В более общих трехчленных (по вертикали) схемах Вселенной Р. являются основным зооморфным классификатором нижней космической зоны и противопоставлены *птицам* как классификатору верхней зоны (в мифологии и изобразительном искусстве это противопоставление отражено и в особых мотивах и в гибридных образованиях, сочетающих черты Р. и птиц) и — менее отчетливо — крупным животным (часто копытным), символизирующим среднюю космическую зону. Впрочем, известны примеры, когда Р. выступает в функции мирового дерева (ср. известное изображение на надкаминной плите из Дагестана, опубликованное А. Башкировым) или его стража (иногда в виде дракона-Р.). Связь Р. со структурой Вселенной или с отдельными ее частями берет начало уже в верхнепалеолитическом искусстве. По подсчетам А. Леруа-Гурана, 3% всех палеолитических изображений (и настенная живопись, и т. наз. «l'art mobilier» относится к Р., но дифференциация между видами искусств очень существенна именно для Р.: в живописи подземных святилищ Р. практически почти не изображаются (на основании известного изображения Р. из Горж д'Анфер /Дордонь/ можно сделать вывод о стремлении помещать

Изображение рыбы из Горж д'Анфер. Дордонь. Франция

такие образы внизу: над Р. находится изображение, иногда толкуемое как голова птицы), тогда как в произведениях «подвижного» искусства их процент довольно высок — 7,5% (наиболее частый сюжет на жезлах с отверстиями представлен Р. в виде фаллоса; следует помнить, что отверстие, согласно авторитетной точке зрения, обозначало женский символ. Продолжением этого аспекта «рыбной» темы являются такие разные вещи, как т. наз. «каменные» рыбы, находимые в неолитических стоянках и погребениях Сибири (им соответствуют более поздние фигурки Р., использующиеся как приманка и магическое средство в промысловой магии; ср. также сибирские наскальные изображения Р., которые, напр., у хантов указывают и направление движения рыбы), и каменные рыбы-*вишапы*, столь частые в южных районах Армении и Грузии и свидетельствующие о старом культе Р. (несомненна связь с вишапами идеи плодородия; в частности, о вишапах как объектах культа говорят следы жертвоприношений), восходящем, видимо, еще к доурартскому периоду. Библейский символизм «рыбных» образов в средневековой западноевропейской скульптуре в известной степени лишь трансформация архаичных каменных Р.

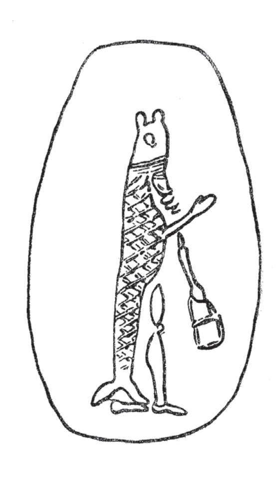
Демиургическая функция Р. проявляется в двух мотивах — активном, когда Р. приносит со дна первозданного Океана ил, из которого и создается земля, и пассивном — Р. (обычно гигантская фантастическая рыба, не имеющая реальных соответствий или лишь приблизительно с ними отождествляемая /кит, три кита, огромный дельфин и т. п./) как опора земли. Согласно бурятским представлениям, такая Р.-опора плавает в Океане, и резкое движение ее приводит к землетрясению (бросание земли в сторону помогает преодолеть кризис). По алтайским представлениям землю, созданную Ульгеном, поддерживают три рыбы: одна в центре, две — по бокам; когда центральная Р. опускает голову, начинается наводнение. Известны варианты, в которых один конец Р. фиксирован, благодаря чему можно достичь неба. Более или менее сходные варианты известны и в других местах Евразии, в частности, на юго-восточных окраинах (у айнов, японцев и др. народов). В Сиалке считают, что огромная Р. поддерживает центральную мировую гору Зиннало. Есть основания думать, что мотив Р. как опоры земли в Океане связан прежде всего с индийскими представлениями о мировой горе

посреди Океана, повлиявшими, между прочим, на центральноазиатские традиции. В тех космогонических версиях, где мировой Океан объемлет всю Вселенную (Океан под землей и над землей — облака, дождевые воды), Солнце объезжает землю вверху на солнечной ладье, внизу — на Р., выступающей как род ездового животного солярного божества. Сниженный вариант демиургической функции Р. обнаруживается в преданиях и мифах о *потопе* (см.), в которых Р. выступает как спаситель жизни. Наиболее убедительный пример такого рода также представлен в др.-инд. традиции (хотя в ней он, как думают некоторые исследователи, связан с наследием автохтонного австроазийского населения). В «Шатапатха-Брахмане» I, 8, 1 первочеловек Ману поймал рыбу, которая попросила вырастить ее, за что она обещала спасти в будущем Ману от потопа (несколько иная вариация — в фольклорном ядре сказки о старике и золотой рыбке, оказывающей ему благодеяния в ответ на услугу). Ману сначала помещает Р. в кувшин с водой, потом, когда она подросла и кувшин стал ей тесен, в яму, наполненную водой, наконец, в море. Вскоре Р. предупредила своего благодетеля о предстоящем потопе и велела ему снарядить корабль, привела его к Северной горе, где Ману вскоре и сошел на землю. В ряде версий Р., спасшая Ману, трактуется как воплощение Вишну. Но известен и другой тип сюжетов, в которых Р. объединяются с темой потопа: когда один из Тезкатлипоков, пожелавший выделиться среди братьев, превратил себя в солнце, а землю населил людьми, сотворенными из пепла, остальные боги сделали так, что «все было смыто водой», и люди превратились в Р. Это и было исходом первого космического века (т. наз. «Солнце») у ацтеков. В китайской версии потопа Гунь превращается в черную Р. (как и в других животных) после того, как из него возник Юй, которому удалось укротить воды. «Если бы не было Юя, мы бы, верно, стали рыбами», — восклицает одно важное лицо в историческом сочинении «Цзо Чжуань» (VI в. до н. э.). Следует напомнить, что в Китае Р. была одним из символов богатства, чему способствовала и языковая омонимия — *юй* ‘рыба’ и *юй* ‘излишек’.

Обращает на себя внимание, что следы «рыбной» мифологии и культа Р. особенно хорошо сохраняются в ареале, где произошел описываемый в Библии и в предшествующих ей месопотамских источниках катаклизм и особенно — на периферии этого ареала (Си-

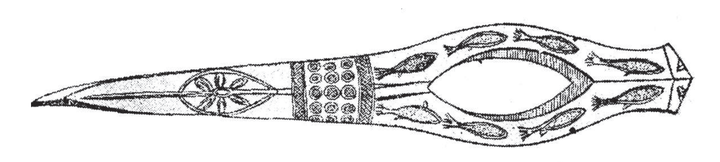
рия, Палестина, Малая Азия, Закавказье, Иран и др.). Древнейшее свидетельство — шумерский текст (т. наз. «Дом рыбы»), который представляет собой монолог (видимо, божества), посвященный заботам о безопасности жизни Р. Описывается жилище Р.: «Моя Рыба, я построил для тебя дом, я построил для тебя житницу… В доме есть еда — самая лучшая еда». Далее родственники и друзья Р. приглашаются прийти к ней в гости (при этом перечисляются разные виды рыб (среди них, видимо, карп — *гуд*, угорь — *губи* и т. п.). Особое внимание уделяется одной рыбе («Голова — мотыга, зубы — гребень, ее кости — ветви пихты, кожа на ее брюхе — кожаный мех для воды, мех Думузи, … ее тонкий хвост — бич рыбака … Эта рыба — табу, ее не приносят на алтарь в городском святилище, рыба *мур*, пусть она тоже войдет с тобой, моя Рыба!»). Описываются и враги Р. — разные птицы, крокодил, существование которых делает убежище для Р. особенно необходимым, — «Чтобы тебя не схватили, чтобы тебя не раздавили, моя Рыба, время не ждет, приди ко мне! … Царица рыбаков, богиня Нанше будет радоваться вместе с тобою». Контекст расширяется, если упомянуть, что шумерский бог воды Энки, установивший порядок во Вселенной, наделяет реки и болота рыбой и назначает бога, «любящего рыбу» (имя его остается не расшифрованным). На море Энки сооружает святилище, надзор за которым передается богине Нанше. Если вспомнить, что у Энки есть свой корабль, то шумерская схема (бог воды на корабле, заботящийся о Р.) оказывается инвертированной по отношению к индийской схеме потопа (рыба заботится о первочеловеке). В локальных вариантах японского мифа о творении бог луны Цуки-ёми по повелению Аматерасу спускается на землю, чтобы служить богине пищи Укэмоти: приветствуя бога луны, она поворачивает голову к морю, и из ее уст выскакивают различные Р. (т. е. здесь Р. выступают уже просто как средство поддержания жизни). Вавилонское соответствие шумерскому Энки бог Эа был третьим членом пантеона и представлялся в виде человека-Р. Существует изображение Эа, согласующееся с описанием Бероза и с некоторыми аналогиями в том же примерно ареале: речь идет о хурритских изображениях мифического человека-Р., относимых к верхнемесопотамской культуре. Эа приписывались не только мощь и мудрость, но и целительные способности. Есть изображение «рыбообразного» Эа у постели больного

Изображение мифического человека-рыбы. Барельеф. Хурриты

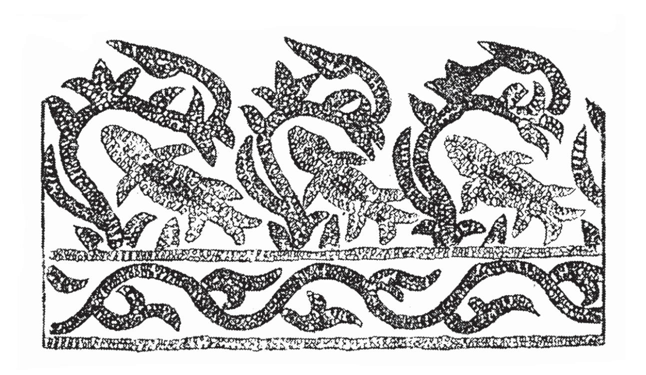


Изображение вавилонского рыбообразного бога вод Эа

ребенка. Отсюда — роль изображений и фигурок Р. в целебной магии. Божество-Р. имело свой храм и бассейны для священных рыб, подобные шумерскому «Дому Рыбы». Интересно, что при описании ассирийского храма Деркето Лукиан упоминает и храмовый бассейн для рыб. Отголоски такого «рыбного» святилища известны и из гораздо более поздней традиции (ср. бассейн для рыб при церкви в селении Голианк /Триалети. Грузия/; в этом бассейне совершали омовение бездетные женщины, желавшие иметь детей; этой же водой при засухе ритуально окроплялись поля в надежде вызвать дождь). Последние примеры могут быть в изобилии продолжены другими данными из Закавказья, свидетельствующими и о функции плодородия, связываемой с Р., и о культе самих Р. Речь идет не только об очень широком использовании Р. (в частности, форели, в которой важными были ее мелкость и плодовитость) при лечении разных болезней и в том числе бесплодия (форель вкладывалась в детородный орган; при родах на живот женщине клались мелкие куски Р. и т. п.). Верили в существование особой матери Р., говорящей человеческим языком; совершали специальный обряд захоронения Р.; считалось, что Р. носительница оплодотворяющего начала



Колхидский (кобанский ) бронзовый топор с изображениями рыб

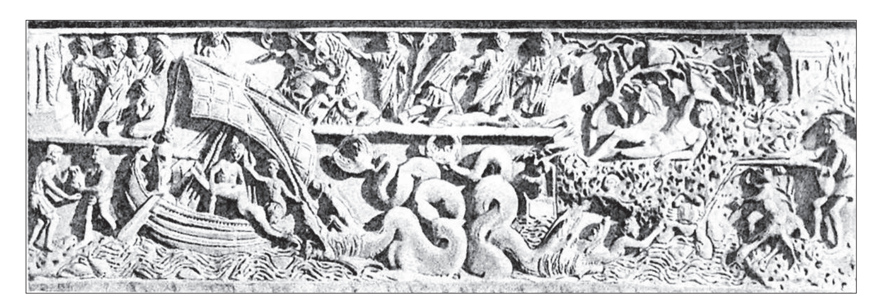


«Рыбный» орнамент на женской одежде из Карталинии.
Грузия. Музей Грузии

Птицы и рыбы. Роспись на чаше.
V—IV тыс. до н. э. Самарра.
Двуречье

и символ физической силы. В Закавказье обнаруживается и след мифологии о Р. — опоре земли: кахетинцы считают, что землетрясения, происходящие от пошатываний огромной чудовищной рыбы, сулят хороший урожай. Магическое значение имеют и закавказские типы «рыбного» орнамента (у хевсуров, в Кахетии и т. д.), использовавшегося в женских одеждах (в этой связи ср. традиционный прием изображения Р. на блюдах, тарелках и т. п.; ср. знаменитое блюдо из Самарры /Двуречье, V–IV тыс. до н. э./ с изображением Р. и птиц вокруг свастики, «рыбные» тарелки из Кампании IV—III вв. до н. э., шаманская утварь с изображениями Р. и т. п. — вплоть до таких десакрализованных образцов, как известные изображения Р. /нередко вместе с раками, лягушками, ящерицами, бабочками и т. п./ на керамических изделиях Бернара Палисси, конец XVI — нач. XVII в. /ср. эрмитажное «рыбное» блюдо и т. д./). К этому же кругу явлений относятся табу на называние Р., на употребление их в пищу (в определенных ситуациях), ряд ритуалов, связанных с ловлей Р. Так, имеретинские рыбаки после первой рыбной ловли произносили магическую формулу и ставили под куст сосуд с вином в честь божества рыб Ларса. В некоторых местах Мегрелии известно жертвоприношение Св. Георгию после рыбной ловли (вместе с тем в тех же местах есть немало данных не только о запрете на употребление Р. в пищу, но и особая нелюбовь к ней, приписывание ей появления лихорадки и т. п.). пережитки культа Р. известны и на Северном Кавказе: к Р. имеет отношение черкесское водное божество Кодес и особенно осетинский Донбетер, который «живет в воде, владеет рыбой и ему молятся рыболовы». В восточном Средиземноморье сакральный характер Р. и многочисленные свидетельства ее мифологической и ритуальной роли вне сомнений. Сирийцы не ели Р. (воздержание в отношении рыбной пищи известно во многих других ареалах; иногда оно частично /так, у сербов беременным женщинам запрещается есть Р., тогда как в Талмуде именно им она рекомендуется; жители Тамани не едят Р. с чешуей и т. п./; в ряде случаев существуют и разного рода мотивировки: Р. едят духи, она дурно пахнет и т. п.), считая ее священным животным. Богиня Атаргатис, как и Эа, была полурыбой-получеловеком. Характерно, что у сирийской богини-Р., подобной Деркето (Деркето-Атаргатис), был сын Таммуз (или Адонис), умирающее и воскресающее божество плодородия,

также связываемое с Р. Этот мотив играет особую роль в ближневосточном ареале в контексте реконструкции афревразийского мифа об Иштари /Иштар/ (и ее соответствиях); можно указать, что один из основных центров культа Иштари Ниневия идеографически обозначается как «дом рыбы». Центральный мотив этого мифа связан с самооскоплением (ср. приписываемое Лукиану сочинение «De dea Syria» XIX—XXVI, где этот мотив относится к прекрасному юноше Комбабосу, а действие происходит в Гиераполисе, где почиталась Деркето-Атаргатис и где в храмовом пруду содержались священные Р.; в связи с Атаргатис ср. *Аттис*), которое в ряде вариантов кончается тем, что фаллос бросается в воду и проглатывается рыбой. Ср. самооскопление Баты из древнеегипетской «Повести о двух братьях» и мотив сома как фольклорную параллель к соответствующему мифологическому мотиву: Сет бросает детородный член Осириса в Нил и Р. съедает его. Вариации этого мотива очень различны. В грузинской сказке «О девяти сыновьях царя» младший сын берет живую воду из источника жизни, принадлежавшего женщине-Р.; она уговаривает его остаться, но он уезжает; когда юношу убивают и расчленяют, то женщина-Р. с помощью воды источника собирает тело и воскрешает его. В древнееврейской традиции Р. связана с демоном Асмодеем, «посылающим безумие и вожделение в сердца людей, имеющих жен» и обладающим водным источником. Он выманил у Соломона перстень с именем Иеговы и бросил его в море. Р. проглотила перстень, в результате чего Асмодей захватил престол Соломона. Но перстень, найденный в пойманной рыбаками Р., снова возвращается к Соломону и открывает ему путь к возвращению престола (ср. «Поликратов перстень» Шиллера, восходящий к рассказу Геродота о самосском тиране). Асмодей связан с мотивом Р. и в апокрифической книге «Товит». Он любит Сарру, у которой убил семерых женихов. Товия отправляется в путь, чтобы получить в жены Сарру. Совершая омовение в Тигре, он чуть не был проглочен Р., но по совету находившегося при нем тайно ангела он схватил ее, вырезал у нее сердце, печень и желчь. Придя к Сарре, Товия положил на курительницу сердце и печень Р.; их запах заставил бежать демона в Египет. Товия женится на Сарре. Вернувшись же в Ниневию, желчью Р. Товия исцеляет слепого отца Товита. В этом контексте и историю библейского Ионы, проглоченного Р., можно рассма-



История Ионы. Рельеф мраморного саркофага.
IV в. Рим. Латеранский музей

тривать в рамках мотива смерти и воскрешения. Мотив героя, проглатываемого Р., и его самоосвобождения хорошо известен в Океании (напр., в меланезийской сказке о Камакаджаку); в русской сказке Ивана тоже проглатывает щука-рыба, но сама же его и изрыгает. Во всех этих случаях Р. выступает как некий эквивалент нижнего мира, царства мертвых: для того, чтобы воскреснуть к новой жизни, нужно побывать в нем. Иногда Р. актуализирует образ водного чудовища, похищающего женщину и делающего ее своей женой. Море могло олицетворяться в виде чудовища, любовника Астарты, которую оно похитило. Неслучайно Бата советует своей жене, «дочери Ра-Гора горизонта» не выходить из дома, «чтобы ее не увлекло море» (в магическом папирусе Salt есть изображение «Моря» в виде дельфина на бычьих ногах, с бородой и хвостом в виде у́рея; оно сопровождается подписью: «Глина Великой Зелени», т. е. моря). Таким же олицетворением смерти, тьмы, водного хаоса является и библейский Левиафан, изображаемый не только в виде дракона, но и в виде Р. Господь сотворил его играть в море (Псалт. 100.25—26), и он же сокрушил его голову, отдав его в пищу людям пустыни (там же, 73.14). Р. получит Мессия и разделит ее с праведными в конце мира (в Талмуде Мессия обозначается как *Dag* — ‘рыба’); второе пришествие Мессии произойдет, когда Сатурн и Юпитер сойдутся в зодиакальном знаке Рыб (три сплетенные Р., образующие треугольник, — распространенный мотив средневековой архитектуры). Иранским соответствием библейскому Левиафану в известной степени является гигантская первозданная Р. Кхара (Кхар), описываемая в виде трехногого осла с шестью глазами, девятью пастями и рогом, стоя-

щего посреди моря Воурукаша. Но этой Р. приписывается полезная деятельность: она превозмогает зло и помогает в устройстве мира. Ср. также иранский мотив гигантской Р., плавающей в Океане преисподней и несущей на себе быка как опору мира. (Из других фантастических Р. ср. древнеиндийскую гибридную *Макару*, самым непосредственным образом связанную с плодородием, или Чудо-Юдо, Чудо Морское русских сказок, нередко обладающее чертами и свойствами Р.; следует заметить, что кит в мифологических представлениях обычно выступает как чудовище рыбьей природы.) В др.-кит. традиции известны образы человека-рыбы (*линъюй*, букв. ‘р.-холм’, нимфа *цзяожэнь* и др.). В более поздних источниках рассказывается о двух рыбах — щуке и осетре огромных размеров, которые, преследуя друг друга по Аму-Дарье, углубляют дно настолько, что в конце концов вода перестанет поступать в каналы, и жизнь в Хорезме прекратится. У иранских народов и их соседей Р. считались чистыми существами, благотворно влияющими на человека. Когда один кафир выпустил из лука стрелу в небо, чтобы поразить Бога, Р. закрыла его своим телом (жабры — раны Р.). В Средней Азии до сих пор сохраняется традиция устройства бассейнов для священных Р. Известен обряд похорон шейхами священного сазана из пруда около мавзолея Султан-бобо (Р. обертывают в саван, служат панихиду и погребают у ног святого). Особая роль сазана проявляется и в шаманском обычае изгонять злых духов ударами живым сазаном по плечам больного (сазана кладут на живот пациента). Впрочем, использовались в иранской народной медицине и другие рыбы (сом, осетр и т. п.). У Р. есть свои покровители, в частности, «волосатый отец», пасущий рыбные отары и помогающий рыболовам. Особое значение имеют такие покровители Р. там, где сильно развито рыболовство, напр., у народов Северной Сибири. Согласно хантыйским преданиям Р. создал Кул-тэтта-Лунг. Ас-ях-Торум (Ас-талях-Торум) — не только бог верховий Оби, но и распорядитель рыбными богатствами. Божество Ауття-Отыр живет в Обской губе в виде щуки и распоряжается морской Р. Наконец, бог Средней Сосьвы Тахыт-котль-Торум (или Махар-Торум) в детстве был проглочен Р. и принял в ее брюхе облик лягушки. Такие же примеры обильны и в других традициях. Характерны сведения, содержащиеся в иероглифических рукописях майя (праздник рыболовов, рыбацкий танец

«после прилива» и освящение высокого и толстого бревна, образы двух богов, тянущих сеть с Р., или бога дождя, ловящего Р. удочкой и т. п.). Миметические «рыбные» танцы, воспроизводящие движения Р., отмечены у разных индейских племен. У них же известны и особые церемонии, связанные с Р. Иногда рыбная диета мотивируется тем, что Р. всегда молоды сами и помогают человеку долго оставаться молодым. В ряде американских и сибирских традиций сохраняются следы тотемистического использования образа Р. (ср. роды Семги, Акулы, Кита у тлингитов, «окуневых» людей у селькупов, «налимьих» людей у кетов и т. п.; ср. также распространение «рыбных» имен и т. п.; не исключено, что есть некоторые основания говорить о следах Р. как тотема у древних евреев). Существуют поверья о Р. разных видов как о предках людей, но вместе с тем Р. могут тоже происходить и из частей человеческого тела (напр., из отрубленных пальцев эскимосской морской богини возникли Р. и другие морские животные; тем, кому Седна покровительствовала, она, в частности, посылала и обильный улов Р.). В известной мере с этой точки зрения должны рассматриваться и гибридные человеко-рыбы (ср. у саамов Аккруву с человеческой головой и верхней частью туловища и рыбьей нижней частью; он проводит рыбу вверх по течению и помогает тем самым людям). Впрочем, иногда персонажи из класса «хозяев Р.» распределяют человеческие и рыбьи черты иначе. У нивхов Хозяин Моря имеет человеческий облик (старик с седой бородой) и живет по-человечески (в доме, с семьей), но его дом находится под водой, в распоряжении Хозяина Моря есть икра от разных Р., которую он по мере надобности бросает в море, после чего появляется Р. В некоторых африканских традициях Р. — воплощение души умершего человека. В Китае, Индии и некоторых других ареалах Р. символизирует н о в о е   р о ж д е н и е, и поэтому ее образ часто используется в похоронных ритуалах (ср. изображения Р. в древнеегипетских захоронениях). Неслучайна в этом отношении «рыбная» метафорика Иисуса Христа, находящая поддержку как на формальном уровне (греческое слово ἰχθύς ‘рыба’ расшифровывалась как аббревиатура греческой формулы «Иисус Христос, Божий Сын, Спаситель»), так и по существу (ср. Р. как символ крещения, причастия /где Р. заменяется хлебом и вином; ср. евангельский мотив насыщения Р. и хлебами/, веры, чистоты, Девы Марии; Иисус

Христос иногда называется в ранней христианской литературе «Рыбой» /ср. этот образ в катакомбном искусстве/, а христиане «рыбаками»; ср. образ апостолов-рыбарей Петра и Андрея, которых Иисус Христос обещал сделать «ловцами человеков» /Матф. 4.19/; ср. также образ Будды как рыбака). Многочисленные изображения Р. на печатях, медалях, гробницах раннехристианской эпохи свидетельствуют о том же. Тем не менее, за новыми смыслами еще ощущаются старые основы той же темы (помимо приведенных примеров ср. Иисуса Навина, названного в Библии «сыном рыбы»). Тем не менее символика Р. не исчерпывается ни темой плодородия, плодовитости, изобилия (мифопоэтически отмеченным является и образ рыбьей икры), сексуальной силы, мудрости и т. п. Наряду с ней присутствуют и другие символические реализации образа Р., иногда не согласующиеся с первой или даже противоположные ей: скудость, скупость, равнодушие, сексуальная индифферентность (в связи с особенностями размножения Р.), глупость, бестолковость и т. п. Равным образом Р. может выступать как символ и мужского и женского (в Риме Р. ели в пятницу, день Венеры) начала (в Китае пара Р. — образ радости соединения). В символике сновидений большая Р. — счастье, радость; маленькая Р. — относительный успех; ловля Р. — предательство. Р. — атрибут Св. Петра и Андрея, Антония Падуанского, Бенно и т. д. Р. — частый персонаж сказочного фольклора. Некоторые мотивы уже были отмечены. Другие также заслуживают внимания — благодарная Р. (напр., в ряде версий Золушки, где Р. помогает ей); Шакра-Парджанья, проливающий дождь над головой Бодхисаттвы — царя рыб («Гирлянда джатак»); Король-рыбак в «Парсифале» и позже в цикле легенд о Граале — связь мужской силы и юности с плодородием земли (мотив кельтского фольклора); потеря орудий рыбной ловли, их поиски, ведущие в подземный мир, и возвращение с потерянными орудиями (на ряде тихоокеанских островов); Мауи ловит Р. и вылавливает остров (Новая Зеландия); битвы Р. и птиц (Микронезия) и т. п. В русских сказках участвуют не только безымянная Р. или Р.-чудо (типа Чудо-Юдо) но и щука, ерш, карась, язь, лещ, мень, налим, окунь, осетр, плотичка, семга, сиг, сом, сорога, калуга и др. Некоторые из видов Р. выделены особо. Одно из первых мест занимает *щука* (см.), которую иногда дублирует осетр (юкагиры особо почитали осетра, отрезан-

ный его хвост они непременно бросали в реку, возвращая его осетру), лосось, символизирующий изобилие, знание, вдохновение (среди американских индейцев и финно-угорских народов распространено мнение, что во внутренностях лосося находится огонь; ср. проанализированные К. Леви-Стросом индейские мифы на тему освобождения лососей, которым мешают воздвигаемые Койотом речные пороги; лосось — эмблема Фингала, героя фенианского цикла ирландских легенд); карп, почитающийся в Китае и Японии за красный цвет (ср. мотив золотой рыбки) и символизирующий силу и храбрость, также упорство в борьбе; акула — образ опасности, зла, смерти (в японской мифологии посланец божества, воплощение Тойотама-химе, когда она раздражена ее мужем; божественная акула называется Саме, она помогает тем, кто ее почитает) и т. п. Отмеченным в мифопоэтических традициях является образ дельфина, символизирующий море, морскую силу (дельфин — одна из ипостасей Посейдона-Нептуна, Тритона, эмблема Нереид), свободу, благородство, любовь, удовольствие. Дельфин рассматривается как царственная рыба, благожелательная людям (приходит на помощь тонущим /ср. спасение дельфином Ариона или превращение самого Аполлона в дельфина; ср. храм Аполлона в Дельфах; Пифон также назывался дельфином/, предупреждает мореплавателей об опасности и т. п.). Ранить дельфина — грех и знак несчастья. Дельфин нередко выступает как носитель душ умерших на Блаженные Острова (ср. изображения дельфина на похоронных урнах в Древней Греции). В индуизме дельфин — конь Камы, он также посвящен Прадьюмне. В христианской символике дельфин связывается с Иисусом Христом как Творцом и Спасителем, с воскресением и спасением. Дельфин особенно покровительствует детям. Сочетание двух мотивов — «детский» и «царственный» — объясняет титул наследника французского престола — дофин (франц. *dauphin*, ср. одноименное название области во Франции). В индонезийском фольклоре популярна сказка о девушке-дельфине и ее браке с человеком. Астральный образ представлен созвездием Дельфина. Изображения дельфина часты на талисманах и широко используются в геральдике.

**ЛИТЕРАТУРА**

*А. Н. Афанасьев.* Поэтические воззрения славян на природу. 1—3. М., 1865—1869.

*И. И. Мещанинов.* Каменные статуи рыб — вишапы на Кавказе и в Северной Монголии // Записки коллегии востоковедов. Т. 1. Л., 1925.

*А. Башкиров.* Искусство Дагестана. М., 1931.

*Н. Я. Марр, Я. И. Смирнов.* Вишапы // Труды ГАИМК. Т. 1. 1931.

*Н. Я. Марр.* Иштарь (от богини матриархальной Афревразии до героини любви феодальной Европы) // Яфетический сборник. Т. 5. Л., 1927.

Тристан и Исольда // Труды Института языка и мышления. Т. 2. Л., 1932.

*Л. Меликсет-Беков.* Вишапы и вишапоиды Грузии // Краткие сообщения ИИМК. 15. 1947.

*Б. Пиотровский.* Вишапы. Л., 1939.

*А. П. Окладников.* Каменные рыбы // Советская археология. 1937. № 3.

*М. Г. Левин.* Этнографические параллели к неолитическим фигурам рыб // Советская этнография. 1939. № 2.

*А. И. Робакидзе.* К вопросу о некоторых пережитках культа рыбы // Советская этнография. 1948. № 3: 120—127.

*Г. П. Снесарев.* Люди и звери (этнографические поиски в области культа животных) // Советская этнография. 1972. № 1: 166—177.

*З. П. Соколова.* Культ животных в религиях. М., 1972.

*H. Breuil, R. de Saint-Périer.* Les poissons, les batraciens et les reptiles dans l'art quaternaire // Archives de l'Institut de paléontologie humaine. Mém. 2. 1927.

*G. Fergusson.* Signs and Symbols in Christian Art. N. Y., 1961.

*A. Leroi-Gourhan.* Les religions de la préhistoire (Paléolithique). P., 1964.

*Idem*. Préhistoire de l'art occidental. P., 1965.

*U. Harwa.* Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. Helsinki, 1938.

Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend. 1. Chicago, 1949: 391—392.

*G. Jobes.* Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. 1. N. Y., 1962: 292, 459—460, 574—576; 2: 923, 989, 1231, 1391, 1431.

*G. Hallström.* Monumental Art of Northern Europe from the Stone Age. 1. The Norwegian Localities. Stockholm, 1938.

*A. Laming-Empéraire.* La signification de l'art rupestre paléolithique. P., 1962.

*J.-P. Roux.* Faune et flore sacrées dans les sociétés altaïques. P., 1966.

**РЯБИНА** — важный мифопоэтический вегетативный образ, широко представленный прежде всего в северной и центральной Европе. Есть серьезные основания полагать, что особая сакральная

отмеченность Р., по крайней мере, отчасти объясняется ее вхождением в состав «основного» мифа. Анализ образа Р. позволяет сделать некоторые уточнения. Прежде всего обращает на себя внимание связь Р. с водой и с огнем, т. е. с основными атрибутами Громовержца. Обычно место Р. в фольклоре — у воды («Ты рябина-рябинушка, ты, рябина кужливая, ты не стой близко у воды, не губи меня, молоду» — из сибирских свадебных песен). Огненность Р. постоянно подчеркивается в ее описаниях (в частности, в народных лирических песнях, в загадках, в пословицах, в поэтической образности художественно-литературных текстов, ср. у М. Цветаевой: *Красною кистью* | *Рябина зажглась.* | *Падали листья.* | *Я родилась* |*...Мне и доныне* | *Хочется грызть* | *Жаркой рябины* | *Горькую кисть*, ср. *жаркий* и *горький*, слова одного корня, обозначающего основное свойство огня). Но существуют некоторые контексты, позволяющие уточнить характер указанных связей. Речь идет о приурочении Р. к некоторым отмеченным дням, соотносящимся с определенными женскими персонажами (ср. в вышеприведенных стихах сопоставление «зажигания» Р. с рождением женщины-поэта). На северо-востоке Европейской части России известен обряд па́рения в бане в канун Казанской Богоматери: парясь с помощью веника, в частности, приговаривают: «Святая рябина, святая купальница…»; после этого развешивают веники на огороде и судят по изменению его цвета или отсутствию такового, будет ли год несчастным или счастливым (Усть-Сысольский уезд). Связь Р. с Параскевой Пятницей особенно убедительно выступает в «Житии Адриана Пошехонского» (1612 г.): «…церковный диак Иван Прокопиев хожаше по вся лета к Илие пророку на пустошь на реку Ухру на усть реки Ушломы к рябине на Ильинскую пятницу. И изо окрестных весей священники прихожашу на той день и с собой приношаху иконы мученицы Парасковии нареченной Пятницы и поюще молебны. А изо окрестных волостей и из градов многие торговые и пахотные люди веру держаху мученице Христове Параскове, нареченной Пятнице, и у рябины сквозе сучие проимаху детей малые и юнаты. А инии люди и в совершенном возрасте проимахуся». Учитывая связь Параскевы-Пятницы (и ее языческой предшественницы Мокоши, ср. *мо́крый*) с водой (ее храмы и часовни ставились у рек, озер, родников, ручьев, ее иконы или дере-

вянные изображения вывешивались на колодцах и т. п.), можно сделать предположение, что упоминаемая в «Житии» Р. должна была как-то соотноситься с самой Параскевой-Пятницей. Неслучайно, что именно в этом месте почитания Р. возник храм во имя Параскевы-Пятницы и Ильи-пророка, а позже и монастырь под названием *Рябинина пустынь*. На могиле Адриана Пошехонского была посажена Р.; сюда направлялись паломники, которые рассказывали о многочисленных исцелениях у Р. (ср. случаи «явления» богородичных икон на Р., как и на березе или дубе). В этом контексте характерно совпадение эпитетов — «чистая» Р. (весьма распространенное представление о том, что Р. — чистое дерево, благосклонное к человеку, между прочим, защищающее его от злых духов) и Пречистая как определение к Богородице и Пятнице. С «чистотой» Р. связано ее использование в народной медицине и в народной кулинарии (вплоть до водки-рябиновки, актуализирующей тему огня и воды). Не менее интересно, что в приведенном отрывке из «Жития» Р. оказывается не отделимой как от Параскевы-Пятницы, так и от Ильи-пророка (ср. там же *Ильинскую пятницу*), т. е. от продолжателей божественной пары — в реконструкции Перуна и Мокоши, главных персонажей «основного» мифа. Эта тема в связи с Р. получает свое продолжение в мотиве т. наз. «рябиновой ночи». Древность этого понятия удостоверяется сообщением ряда летописей (прежде всего Новгородских) о битве в 1024 г. между Ярославом и Мстиславом: «Бывши нощи рябинои бысть тьма, и громъ шибаше и молния и дождь… и бѣ гроза велика…» Но «рябиновая ночь» известна и по более поздним источникам вплоть до настоящего времени (особенно в Белоруссии и на Смоленщине). В Витебской губернии считалось, что «рябиновая ночь» приходится на одну из летних ночей ближе к празднику «Большой Прачисты» (т. е. Успенье, 15 августа по старому стилю). Эта ночь сопровождается грозой с громом и молнией, во время которой, как считается, преследуются и уничтожаются колдуны, ведьмы, чаровницы, все, кто враждебен людям (ср. тот же мотив в поединке Громовержца со своим противником в «основном» мифе). В Смоленской губернии «рябиновую ночь» помещали между «двух Пречистых» (т. е. между Успеньем и Рождеством Пресвятой Богородицы), а в Белоруссии — между Ильиным днем (!) и Успеньем (вырожденный вариант — три

«рябиновые ночи» в Мосальском уезде Калужской губ.: весной, когда Р. цветет; в середине лета, когда начинают созревать ягоды Р.; в начале осени, когда ягоды поспевают /становятся красными/). В русских говорах в том же значении выступают «воробьиные ночи» (поздняя переделка /из «рябиновых»/ с попыткой мотивировки — от грома и молнии летают встревоженные воробьи), иначе называемые громовыми. В связи с темой «рябиновых ночей» нельзя не отметить глубокой интуиции А. Н. Афанасьева, сопоставлявшего эти грозные небесные явления с рябиной, «красные ягоды которой напоминали молниеносный цвет Перуна..., а ветка рябины принималась за символ перуновой палицы» (интересно, что в одном источнике по балтийской мифологии, относящемся к 1583 г., сообщается о почитании Р. сразу вслед за Перкунасом-громовержцем). Характерно, что ветки Р. использовались для ритуального хлестания коней и скота с целью отогнания злого начала и увеличения плодородия. По сути дела, сходное использование Р. отмечено и в связи с человеком. Во время заговоров и ворожбы ветка Р. выступала в аналогичной функции. Магическая роль Р. очевидна в русском заговоре XVII в., где в случае болезни дается совет сыскать в лесу Р. с отростком, отсечь его, расколоть надвое, связать концы посконной ниткою и пройти трижды сквозь нее; после этого рекомендуется высечь три рябиновых батожка, положить их против сердца, за пазуху и за спину и лишь тогда просить желаемое. В Пермской губернии предписывалось накануне 24 июня (Иванов день) сходить в лес, найти Р., растущую на муравище, принести ее домой и после того, как падет роса, положить ее «под Иванову росу». Там же был известен и способ проверки человека в ворожбе, наговорах или порче: Р. втыкали вершиной вниз в голенище обуви, приговаривая: «Как рябина эта стоит вниз головой, без воли моей не перевернется и не встанет, так и идущий знахарь без воли и слов моих не пошевелится». Рябиновая ветка, внесенная на пасхальной заутрене в церковь, указывает колдуна. У марийцев рябиновыми палками изгоняли шайтанов; удмурты посередине строящегося дома втыкали ветку Р., а во Владимирской губ. на это же место приносили вырытую с корнем Р. или березку; отправляющийся в ночь на Иванов день за цветком папоротника должен был очертить себя рябиновой ветвью; литовцы прогоняли чертей рябиновыми палками, а латыши вешали ветку рябины-

ны в помещениях для скота, а если скотина была подвержена ночным «кошмарам», то хлестали ее рябиновыми ветками (ср. сходный мотив охлестывания скота в Библии). Эта же процедура использовалась в Скандинавии, Германии и некоторых других местах для увеличения плодовитости скота (в частности, 1 мая секли еще не телившихся коров; позже рябиновая ветка нередко заменялась освященной вербой). Таким образом, Р. находила широкое применение как оберег, как амулет, как магическое средство достижения благополучия. Поэтому, естественно, роль Р. велика в свадебном ритуале. Русский Синодальный лечебник XVII в. дает пространные рекомендации, как уберечься от колдунов на свадьбе. Но и позже нередко в свадебный поезд брали Р., а ее листья напихивались в обувь жениха и невесты. Многие из этих представлений известны у финно-угорских народов. В частности, у них существует поверье, что заблудившийся в лесу может спать только под Р., так как она охраняет его от нечистых духов. В древнескандинавской легенде Р. называется «избавителем Тора», поскольку с ее помощью он выбрался из Вимура. Тот факт, что в разных традициях Р. трактуется как святое, чистое и т. п. дерево, объясняет ее функционирование в качестве образа мирового дерева в Ирландии (вообще кельтская религиозная традиция очень высоко расценивала магические свойства Р.: друиды зажигали Р., чтобы вызвать весну или иметь успех в сражениях; ср. сожжение в кострах «мая», т. е. зеленых веток, в частности, рябиновых, в ночь на Ивана Купалу в русской традиции, как и украшение «маем» жилища или храма на Троицу). Есть основание думать, что в качестве мирового дерева Р. выступала и в некоторых других традициях. Интересно, что в одном белорусском ритуальном тексте Р. фигурирует как трехчленное мировое дерево, но «несчастливое» (возможно, как древо нижнего мира в реконструкции, ср. выше о «перевернутой» Р. как средстве распознавания и нейтрализации злого колдуна): «*Рабина — дзерива нещасливая: | З-под камля рабину вадой мыиць, | Пасирод рабины черви точуць, | Аз макушки рабины птицы клююць*» (Шейн. Великорусс. Т. 1, № 472 и 480—481). Другое подтверждение особой сакральной роли Р. можно видеть в некоторых следах культа Р. (украшение ее лентами) и, возможно, даже в ряде признаков тотемистического использования (ср. в старой русской ономастической традиции такие име-

на и прозвища, как *Рябина*, *Рабинка*, *Арабинка* и т. п.). Во всяком случае показательны случаи, когда Р. выступает как превращенный человек или одушевленное дерево. Так, чуваши считают, что их семейно-родовые духи-покровители (их культ позже отчасти слился с культом *киремети*) обитали в Р. прежде всего, которая в таком случае тоже называлась ирихом. Известно сообщение о почитании рябинового деревца, в котором жил дух-ирих; каждой из дочерей хозяина этого деревца в качестве приданого давалось по рябиновой ветке. Не менее убедительное свидетельство тотемистических верований, связанных с Р., справедливо находят в известной русской балладе «О Михайле и Рябинке» — лютая свекровь превращает жену сына в рябинку и заставляет своего сына срубить ее: «*Он срубил-ссек рябину до сирёдоцьки, | Во сирёдоцьки-то было два младеньцика: | По локти у них да руцьки были в золоти, | По коленам ножки были в серибри*». В некоторых местах с Р. связаны определенные запреты — рубить, ломать, жечь. В одних случаях (как, напр., у мордвы) делать с Р. то, что запрещено, считалось грехом, поскольку Р. — «чистое» дерево; в других — считалось опасным (по представлениям белорусов Р. «мстительна»: кто ее сломает или срубит, вскоре умрет) и Р. нужно было заверить в отсутствии злых намерений по отношению к ней. Для этого до восхода солнца приходили к Р., становились на колени перед ней, кланялись ей и целовали ее, трижды произнося «присягу» («Прысягаю табе, вярабинка, што век цибе ня буду ни крашыць, ни ламаць»). Рябине кланялись и в том случае, когда приходили к ней с просьбой о помощи, в частности, об удалении зубной боли: «Матушка-рябина, уйми мою болезнь, я тебе не стану есть» и т. п. Р. нередко использовалась и при гаданиях и предсказаниях (ср.: Р. цветет рясно — много овса будет; Хорошо Р. цветет — к урожаю льна, но и наоборот: хорошее цветение Р. — к мокрому лету и, следовательно, к плохому урожаю; обилие ягод Р. также нередко расценивалось как указание на плохой урожай хлебов). В частности, под Новый год деревенская молодежь во Владимирской губ. ходила раскачивать замерзший ствол Р., веря, что по скрипу можно узнать имя суженого или суженой. Сакральный характер Р. и ритуальных предметов изготовленных из нее отчетливо обнаруживается, напр., в одном из беспоповских согласий старообрядчества, называемом «рябиновщиной» (восьмиконечный

крест из рябинового дерева был основным /и чуть ли не единственным/ символом этой секты). Из символических значений образа Р. наиболее устойчивы такие, как красота (отсюда частые отождествления или сопоставления с женщиной, девицей, в частности, тоскующей), гостеприимство, радушие, помощь, защита, покровительство. Другой слой ассоциаций ориентирован на красный цвет ягод Р., их жар и горечь. «Языковая» мифология предопределяет новый круг связей, ср. русск. *рябина*, дерево и рябь (*рябой*) — в связи с мотивом хлестания, вызывающего рябь (ср. мотив нанесения ударов Громовержцем в мифе); нем. *Eberesche*, собств. — ‘ясень вепря’ (ср. *Иггдрасиль* как ‘ясень коня’); лат. *sorbus* ‘рябина’ (*sorbum*, соответствующая ягода), от *sorbeo* ‘втягивать’, ‘всасывать’, ‘поглощать’ и т. п. В известной мере обилие ассоциаций образа Р. и их некоторая разнонаправленность затушевывают исходный и мифологически наиболее значимый круг символических смыслов.

## ЛИТЕРАТУРА

*А. Н. Афанасьев.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 2. М., 1867: 377; Т. 3. М., 1869: 803.

*Д. К. Зеленин.* Тотемистический культ деревьев у русских и белорусов // Известия АН. Отд. общественных наук. 1933. № 6: 591—629.

*Н. Маторин.* Женское божество в православном культе. Пятница-Богородица. М., 1931: 82.

*Л. А. Дмитриев.* Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII—XVII вв. М., 1973: 209—210.

*Л. А. Тульцева.* Рябина в народных поверьях // Советская этнография. 1976. № 5: 88—99.

*G. Jobes.* Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. 2. N. Y., 1962: 1351.

# С

**САВИТАР** (др.-инд. *Savitár*, от *sū*- ‘рождать’, собств. — ‘порождающий’) — солярное божество. В РВ ему посвящено 11 гимнов. С. особенно тесно связан с Сурьей, иногда эти оба имени обозначают попеременно одно и то же божество, в других случаях С. отождествляется с Сурьей (V, 81, 2—3; ср. также отождествления с Бхагой VII, 37, 8, Митрой V, 81, 4, Пушаном V, 81, 5); наконец, в РВ X, 85 С. — отец Сурьи. Как солнечное божество С. разъезжает на колеснице, запряженной конями, по небу или между небом и землей, восходит на небесные высоты, пробуждает по утрам весь мир и богов, проводит ночь и ночной покой, предшествует дню и ночи, членит время (в частности, определяет сроки жертвоприношения). С. торопит солнце, которое подчиняется ему (как и ветер). Универсальное определение С. — «золотой» (таковы глаза, язык, руки, волосы, одежда, колесница, кони). С. обладает и другими космологическими функциями: он заполняет воздушное пространство и мир (IV, 52, 2—3; VII, 45, 1), управляет миром (его называют господином творения и господином мира, IV, 53, 6), приводит в покой землю и укрепляет небо (X, 149, 1), удерживает небо (IV, 53, 2), охватывает тройное воздушное и небесное пространство, приводит в движение три неба, три земли, охраняет людей тремя обетами (IV, 53, 5; число «три» особенно характерно для С.). С. простирает руки (он — «широкорукий») и дает свет, указывает путь водам; даже боги, которым он указывает бессмертие (IV, 54, 2), следуют его советам (II, 38, 9). С. приносит и распределяет дары, богатство, сокровища, счастье (он — «бог счастья», V, 82, 3), силу, дает долгую жизнь (назначает жизненный срок; С. молят о детях), изгоняет болезни, лечит от истощения, ограждает от колдовства, защищает жертвователя, забирает грехи. С. — «мудрейший из мудрых» (V, 42, 3), он знает источник Океана, возбуждает мысли; он может принимать все формы (V, 81, 2); он — асура и иногда причисляется к Адитьям (VIII, 18, 3). В РВ С. связан еще с Сомой, Ушас, Апам Напатом; упоминается (X,

130, 4), что он соединился с Ушних. У С. есть дочь — Сурья. Некогда отец прочил ее в жены Соме, но в состязании за право обладать Сурьей победили Ашвины, и она стала их подругой. В Тайтт.-Бр. дочь С. — Сита, любившая Сому, который в свою очередь был привязан в Шраддхе. С. дал дочери средство, с помощью которого Сома полюбил ее (II, 3, 10, 1—3). В истории жертвоприношения Дакши Рудра лишил С. рук, но потом вернул их ему. В ранней версии (Кауш.-Бр.) боги дали С. золотые руки. В Мбх. и Пуранах С. изображается одноруким. В эпосе же С. выступает в эпизоде битвы богов с Раваной и его спутниками: когда боги были близки к поражению, С. раздробил колесницу предводителя ракшасов Сумалина и поразил его самого, обратив в прах, после чего ракшасы отступили. Тем не менее, в эпосе значение С. заметно падает. — Индийская традиция рассматривает С. как образ восходящего и заходящего солнца; некоторые видят в С. один из аспектов Варуны; наконец, есть точка зрения, согласно которой С. первоначально был персонификацией абстрактного принципа стимулирования, тогда как связь его с солнцем — результат позднейшего развития. Так или иначе, но мифологический образ С. сложился уже на индийской почве.

### ЛИТЕРАТУРА

Ригведа. М., 1972: 189—190, 346—348.

*H. Oldenberg.* Savitar // Zeitschr. d. Deutsch. Morgenländ. Gesellsch. 51. 1897: 59ff.

*R. N. Dandekar.* New Light on Savitar // Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute. 1939. 20.

*S. Bhattacharji.* The Indian Theogony. Cambridge, 1970: 213—215.

**САМАН** (др.-инд. *sā́man* ‘напев’) — ритуальные песнопения, собрание которых составляет СВ; во время жертвоприношения С. произносятся жрецом-удгатаром.

**САРАМА** (др.-инд. *Sarámā*, собств. — ‘быстрая’, от *sar*- ‘спешить’) — 1) мифическая собака Индры, его посланница (РВ X, 108, 2, 4). В более позднее время С. — мать двух чудовищных пестрых четырехглазых псов *Шарбаров*, охраняющих царство Ямы; они же называются *Сарамея* (букв. — ‘собака’, т. е. потомок С.).

С. открывает следы *Дасью* и участвует в мифе о Вале: Индра посылает С. на поиски коров, украденных Пани, она переходит реку Раса и находит их в пещере, но Пани прогоняют ее прочь; — 2) С. — дочь Дакши и прародительница диких животных (Бхаг.-Пур.); — 3) С. — жена Вибхишаны, заботившаяся о Сите во время ее плена у Раваны (Рам.)

**САРАНЬЮ** (др.-инд. *Saraṇyū́*, от *saraṇyú-* ‘быстрый’, ‘проворный’) — дочь Тваштара, мать Ашвинов и Ямы и Ями. Иногда она выступает в зооморфном облике; в других случаях ее пытаются отождествить с солнечной девой Сурьей или Ушас. На основании РВ X, 17, 2 и комментариев Саяны восстанавливается следующий сюжет: жена Тваштара родила ему кроме чудовища Вишварупы Саранью, божественную кобылицу; ее выдали замуж за Вивасвата, которому она родила близнецов Яму и Ями; после этого С. бежала от нелюбимого мужа, приняв облик кобылицы. Вивасват в образе коня настигает С. и примиряется с ней; результат примирения — появление на свет двух братьев-близнецов Ашвинов. Позже С. называли *Санджня*.

### ЛИТЕРАТУРА

*M. Bloomfield.* The Marriage of Saraṇyu, Twaṣṭar’s Daughter // Journ. of Amer. Orieint. Soc. 15. 1893: 172—188.

*H. Lommel.* Der Mythus von Vivasvat und Saraṇyu // Zeitschr. d. Deutsch. Morgenländ. Gesellsch. 99. 1945—1949: 243ff.

**САРАСВАТИ** (др.-инд. *Sárasvatī*, собств. — ‘относящаяся к воде’, ‘изящная’) — мифологизированная река (главная для ведийских ариев) и ее персонификация в виде богини. В основе этого образа — река С. в сев.-зап. Индии (считают, что это название — результат перенесения иран. гидронима, ср. авест. *Harahvaiti*), важный рубеж в истории миграции ариев. Есть мнение, что С. — сакральное название Инда. В РВ С. наиболее почитаемая река (ей посвящены 3 гимна). Она упоминается в ряду Сараю и Сундху как великий поток, а также вместе с Гангой, Ямуной, Шутудри, Парушни и др. и ее притоками. Синдху называется матерью С., говорится о царях и людях, живущих по берегам С. С. благодатна, полноводна, стреми-

тельна; она течет из горы к морю (VI, 61, 2; VII, 95, 2); ее поток величием превосходит все другие воды; вода ее чиста, своими волнами С. разрушает горные вершины. Она семичленна, и у нее семь сестер (VI, 61, 10—12), она — мать потоков (VII, 36, 6), лучшая из матерей, рек и богинь (II, 41, 16), дочь Павиру, молнии (VI, 49, 7) и жена героя (Сарасвата, ср. III, 4, 8). С. заполняет воздушное и все другие пространства (VI, 61, 10—12; X, 65, 1, 2). Ее просят спуститься с неба, с великой горы и принять участие в жертвоприношении; она называется асурской и божественной (говорят о ее небесном происхождении). С. — очистительница (I, 3, 10), она лечит Индру, несет дары, пищу, потомство, жизненную силу, бессмертие (X, 30, 12); упоминается ее грудь и ее молоко (I, 164, 49; VI, 61, 14); она создает телесный плод (X, 184, 2), и она же убийца врагов (II, 1, 11 и др.). У С. золотая колесница, она богата лошадьми, защищает певцов (VI, 49, 7; VII, 95, 5), связана с поэзией (I, 3, 12; II, 3, 8), она — богиня священной речи (I, 3, 10—11). Не случайно, что уже в Брахманах С. отождествляется с *Вач*, речью (Шат.-Бр. III, 9, 17; Айтар.-Бр. III, 1, 10), а в послеведийский период вообще становится богиней красноречия и мудрости, супругой Брахмы, изобретательницей санскрита и алфавита деванагари, покровительницей искусств и наук (подчеркиваются красота, изящество, простота, белизна С.). В Ведах С. связана с мужским партнером Сарасватом (упоминаются его оплодотворяющие воды, он сравнивается с освежающим дождем), с Агни и Марутами, с Индрой и Ашвинами (она — жена их. Ваджас.-Самх. XIX, 94), с Вадхрьяшвой, которому она даровала сына Диводасу (РВ VI, 61, 1). С Идой и Бхарати (иногда — с Махи и Хотрой) С. образует триаду, восседающую на жертвенной подстилке.

Сарасвати. 1034 г. Дхара

В послеведийскую эпоху изменение функций и облика С. (см. выше) соотносится с появлением новых сюжетных связей. С., дочь Дакши, очаровывает стражей небесной сомы гандхарвов и выманивает у них ее, сама же уходит к богам (в Шат.-Бр. этот сюжет связан с Вач). В других случаях С. — дочь Брахмы или его жена; наконец, позже ее называют и женой Вишну, на основании чего С. обнаруживает тенденцию к смешению с Лакшми. В сюжете нашествия ракшасов на Север (Рам. VII) С. выпрашивает у Брахмы сон для брата Раваны Кумбхакарны. Сыну Шивы С. подносит перо для письма и цветные чернила (Брихаддх.-Пур.) и т. д. Часто С. выступает под другими именами — Брахми, Бхарати, Шарада, Вагишвари, Путкари. Известны отражения С. в искусстве (ср. Элору). — Несомненно, что образ С. возник на индийской почве.

**ЛИТЕРАТУРА**

Мифы Древней Индии. М., 1975.

*N. N. Godbole.* Ṛg-Vedic Sarasvatī // Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute. 42. 1961: 1—41.

*A. Stein.* On River Names in the Rigveda // Journ. of Royal Asiat. Soc. 1917: 91—99.

The Vedic Age. L., 1957: 241ff.

**САРВАМЕДХА** (др.-инд. *sarvamedhá*) — особый вид универсального жертвоприношения, ср. десятидневное жертвоприношение Соме; иногда С. называют всякий вид жертвоприношения.

**САТЬЯ́** (др.-инд. *satyá*- ‘истина’; ‘истинный’, ‘действительный’, ‘благой’ и т. п.) — в разных направлениях индийского умозрения истина как высшая форма сущего, присутствия, бытия (др.-инд. *satyá*- образовано от корня *sat-/sant*- ‘сущий’, ср. *sat* ‘бытие’, и, следовательно, родственно русск. *суть*, *сущий* и т. п.). Истина, С. как высшая форма бытия связана и с положительно-приемлющим началом: то, что есть, существует, не только истинно, но и хорошо, оно — благо. Неслучайно, самый высший из семи миров называется С.: в нем обитает Брахма, это — небо С. (иногда С. называют божественных персонажей со сверхъестественными способностями). Высшие ценности характеризуются как С. (напр., Брахман или *рита*, см.). Как

внутренняя характеристика высшей реальности С. представляет собой статический аспект, тогда как нередко отождествляемая с С. рита воплощает динамический аспект мироустроения (если *satyá*- связано с глаголом бытия, то *ṛtá*- — с глаголом движения *ṛ*-). С. обозначает истину как установившийся порядок вне его становления и развития в отличие от риты, всегда предполагающей и аспект потенциальности, разворачивания истинного порядка изнутри вовне (в пространстве и времени). В буддизме мадхьямического толка (*Нагарджуна*) различаются две истины С. — эмпирическая «истина покрова» (*самврити-сатья*), истина феноменального мира, и трансцендентная «высшая истина» (*парамартха-сатья*). Без различения этих двух истин учение Будды остается непонятым. Низшая истина лишь ступень к достижению высшей истины, познаваемой в Нирване. Эта высшая истина — парамартха-сатья — может быть описана только апофатически, как «не то». Следование С., понимаемое как отказ от лжи и утверждение правды (причем нередко эта правда связана с положительными ассоциациями — благожелательность, приятность и т. п.), входит в число пяти великих обетов (ср. панча-махаврата джайнистов или панча-шила буддистов), соблюдение которых приводит к приостановлению кармического потока.

### ЛИТЕРАТУРА

*С. Чаттерджи, Д. Датта.* Древняя индийская философия. М., 1954: 50, 105, 138—139.

*С. Радхакришнан.* Индийская философия. Т. 1—2. М., 1956—1957.

*S. Dasgupta.* A History of Indian Philosophy. Vol. 1—5. Cambridge, 1922—1955.

*H. D. Velankar.* *Ṛta* and *Satya* in Ṛgveda // Summaries of Papers of the 20th AIOC. Bhubaneshwar, 1959.

*J. Gonda.* The Historical Background of the Name *Satya* Assigned to the Highest Beings // Selected Studies. Vol. 3. Leiden, 1975: 450—485.

**СВАХА** (др.-инд. *svā́hā*) — в древнеиндийской мифологии это слово употребляется как восклицание при жертвоприношении богам (типа: *да будет благо!*, *во здравие!*, *благослови!* и т. п.); вместе с тем метонимически оно обозначает то, что приносится в жертву Агни, Индре и другим богам; наконец, С. относится и к персонифицированному образу жертвоприношения. Как восклицание, возглас, имеющий междометийный характер, С. употребляется с целью

приглашения богов на предстоящее жертвоприношение. При этом существенно, что теоретически этот возглас предполагает всех богов в отличие, напр., от возгласа *Vaṣaṭ*, обращаемого к отдельным божествам. Происхождение возгласа С. описывается в «Шатапатха-Брахмане» II, 2, 4, 1—8, где рассказывается о том, что Праджапати породил из своих уст Агни, которому нечего было есть, так как земля в это время была еще голой; Праджапати решил создать для Агни пищу из самого себя и предпринял для того определенные действия; не будучи уверенным в том, что полученное им подходит для жертвы, он вдруг услышал голос, сказавший: «жертвуй это!», и понял, что его (свое, др.-инд. *sva*) величие сказало (*āha*) это; после чего Праджапати произнес *Svāhā* и принес первую жертву; с тех пор при жертвоприношении произносится это ритуальное слово. В этом же отрывке содержится и первая попытка этимологического объяснения слова, верная лишь наполовину. Возглас *svāhā*, видимо, должен толковаться как *su*- ‘хорошо’ и *āha* ‘сказал’ и, следовательно, представляет собой обычный тип благопожелания, наряду с которым известно и противоположное пожелание дурного, отрицательно (ср. *dur-ā́hā* в «Атхарваведе»). Ср. характерные употребления возгласа С. в конце гимна-апри («Ригведа» V, 5, 11): «Под (возглас) “С.!” для Анги, для Варуны, под (возглас) “С.!” для Индры, для Марутов, под (возглас) “С.!” для богов (совершаю я) жертвенное возлияние» или при обращении к одному Агни: «Солнце — свет, свет — Агни: С.!» («Тайттирия-Брахмана» II, 1, 2, 10) и божествам, связанным со смертью: «С. Яме, Антаке, Смерти!» («Атхарваведа» XVII, 7, 8). В качестве вариантов этого восклицания используются несколько отличные формы, подвергшиеся дополнительным осмыслениям (ср. свадха́ /*svadhā́*/ или свага́ /*svagá*/). Ср., с одной стороны, в обращении к Агни — похоронному костру — «Я призываю предков (возгласом) “Свадха!”» («Атхарваведа» XII, 2, 32), и, с другой стороны, в похоронном гимне (там же, XVIII, 4, 25) — «Да будут горшки полны для тебя свадхи!» и т. д., где *свадха* толкуется как сладкий напиток, возливаемый в ритуале поминовения мертвых, и как соответствующий возглас. Вместе с тем есть некоторые указания на дифференциацию С. и *свадха*. В «Ригведе» X, 14, 3 к богам обращаются с возгласом С., а к *питарам* (см.), умершим предкам, — с возгласом *свадха*. Параллелизм, как и отдельные в общем несущественные расхож-

дения, между С. и *свадха* продолжаются и на уровне персонифицированных образов: С., как и Свадха, определяется как дочь Дакши и Прасути; и та и другая как-то связаны с Агни: С. — жена Вахни, огня, или Абхимани (одна из ипостасей Агни), которому она родила троих сыновей огненной природы (Павака, Павамана, Шучи); Свадха же, по одной версии, дочь Агни; кроме того, она связана с питарами (в частности, она жена Кави или одного из подразделений *питаров* и мать части *питаров*). Основной сюжет, связанный с С., представлен в «Махабхарате» III, 213 и сл.: С. воспылала страстью к Агни, но не находила никаких путей к ее удовлетворению. Когда Агни удалился в лес, мучимый желанием к женам Семи Мудрецов (риши), С. решила принять образ этих жен и пойти к Агни и обмануть его. В образе Шивы, жены Ангираса, одного из Семи Мудрецов, она предстала перед Агни и добилась своей цели. Взяв его семя, С. обернулась птицей Гаруди, прилетела на высокую гору и бросила семя в золотой сосуд. Затем поочередно С. принимала образ жен других из Семи Мудрецов и шестикратно сочеталась с Агни (лишь образ Арундхати, особенно преданной своему мужу, она не смогла принять на себя), шестикратно бросая семя в сосуд. Через некоторое время родилось шестиголовое дитя Агни и С. по имени *Сканда* (Карттикея или — по матери — Свахея /*Svāheya*/), с которым связан особый цикл мифологических сюжетов. Впрочем, эта история С. и Агни более известна в том варианте, где вместо Агни выступает Шива, а вместо С. — Ума (ср., напр., версии «Матсья-Пураны» или поэмы Калидасы «Кумарачарита»). Из других источников известно, что С. руководила жертвоприношениями, связанными с огнем; что ее тело состояло из четырех Вед, а ее члены понимались как шесть членений Вед (*Анга*); что она могла выступать и как жена Рудры-Пашупати. — Образ С. в индийской мифологии представляет собой интересный пример создания мифологического персонажа и целого мифологического сюжета на основе ритуального словоупотребления, которое не только не было забыто, но, напротив, дало начало целому комплексу в пределах ритуального словаря.

## ЛИТЕРАТУРА

Hindu Myths. Harmondsworth, 1975: 33, 99, 105, 109—112.

*S. Bhattacharji.* The Indian Theogony. Cambridge, 1970: 54, 180—182, 211.

**СВИНЬЯ** — важный зооморфный символ во многих мифопоэтических традициях. О дикой (и обычно мужской) особи С. — вепре — см. ниже, поскольку наряду с общими характеристиками С. и вепря существуют и такие, которые их разъединяют. Характерная особенность мифопоэтического образа С. в его двойственности. При этом нередко в одной и той же традиции отношение к С. то отрицательное (в основном пренебрежительно-насмешливое), то положительное (С. как солярный образ и С. в функции демиурга). Первое является более актуальным и обычно отражается в многочисленных речениях, пословицах, поговорках, шутках, ругательствах, в символике, в отдельных сюжетных жанрах фольклора. Второе (положительное отношение к С.) чаще всего удел космологических представлений и обычно выражено неярко. Во всяком случае оба эти слоя практически различаются достаточно четко. Символические значения образа С. — грязь, жадность, невежество, тупость, ненависть, косность, упрямство, наглость, отсутствие достоинства, неразборчивость, небрезгливость, грубость, обжорство, похотливость, плодовитость. В символике сновидений С. означает урон, убыток, трудности. Для отношения к свинье характерны паремиологические представления. Ср. в русской традиции: *Посади свинью за стол, она и ноги на стол*; — *Свинье только рыло просунуть, и вся пролезет*; — *Видел Бог, что не дал свинье рог*; — *Кабы свинье бычий рог да конское копыто!*; — *Где свинье на небо глядеть!*; — *Для дураков закон не писан, для свиней молитва не дана — Бог не выдаст, свинья не съест*; — *Знает вкус (толк), как свинья в апельсинах*; — *Знай свинья свое стойло*; — *Не мечите бисера перед свиньями*; — *Наряди свинью в серьги, а она в навоз*; — *Гусь свинье не товарищ*; — *В людях Илья, а дома свинья*; — *Велик боярин — свинья на болоте!*; — *Свинья мне не брат, а пять рублёв не деньги*; — *Знай свинья свое порося*; — *Сыта свинья, а все жрет*; — *Не дай Бог мужику барство, а свинье рога*; — *Свинья найдет грязь*; — *Свинья тупорыла весь двор перерыла, вырыла полурыло, до норы не дорыла*; — *Подсунуть (подложить) свинью* и т. п. Ср. ругательства и бранные обозначения типа: «*Свинья!*», «*Свиное рыло!*» и т. п., обсценные фольклорные тексты типа «Свинья хрю, поросята хрю» (из собрания Кирши Данилова), разного рода небывальщины (*На дубу свинья гнездо свила*; *Сивая свинья на дубу*

*гнездо свила, детки по веткам, а сама в коренек* /в загадке с ответом — *горох*/ и т. п.). Но и с более приемлющей реакцией — *Кому свинья, а нам семья* и т. д. Образ С. постоянен в приметах и поверьях. В русской крестьянской традиции: *свинья солому таскает — к буре*; *свиней скликать, глядя в окно, — в огород не полезут*; *свинья и мыши сено едят — к худому покосу*; *если загонять свиней в хлев есть, то свинья поест поросят*; *не пинай свинью — свороб выступит*; *свиньи расхрюкались — к ненастью*; *свинья навстречу — к счастью*; *свинья чешется — к теплу, а визжит (ревет) — к ненастью* (Даль) и др. Во многих традициях приход С. в дом означает бедность. В буддизме С. символизирует невежество, один из трех основных грехов; в ламаизме символами человеческих грехов считаются петух и С., причем С. выступает как образ нечистоты. Во многих ареалах С. нечистое животное (напр., у семитов, индуистов и др.). В Древнем Египте С. не только считали ритуально нечистым животным, но и причиной проказы (если мясо или молоко С. вкушалось за пределами мистериального праздника в середине зимы). Греческие источники подчеркивают, что египтяне испытывали к С. отвращение и считали ее вредным животным. Прикосновение к С. считалось опасным: случайно прикоснувшийся к С., чтобы смыть с себя нечистоту и заразу, одетым бросался в реку. Даже свинопасы были презираемыми людьми, и общество ограждало себя от них с помощью целого ряда мер (они были единственной категорией людей, не допускавшихся в храмы; никто не хотел отдавать своих дочерей замуж за свинопаса или жениться на дочерях свинопасов; поэтому свинопасы заключали браки в своем кругу; нередко свинопасами были не коренные египтяне, а представители соседних народов). Тем не менее, раз в году египтяне приносили С. в жертву луне и Осирису и ели свиное мясо. Сочетание строгой системы запретов и табу, с одной стороны, и жертвоприношение С., с другой стороны, дали Дж. Фрезеру основание выдвинуть весьма правдоподобную теорию о некогда сакральном значении С. в Древнем Египте. Запреты в отношении С. могли связываться именно с тем, что она священное животное и не может быть оскорблено прикосновением к ней и тем более вкушением ее мяса или молока. В самом деле, помимо отвращения к С. древние египтяне считали их обладателями сверхъестественных свойств, которые вызывали смешанное

чувство ужаса и благоговения. Во всяком случае, согласно греческому астроному и математику Евдоксу, жившему долгое время в Египте и общавшемуся со жрецами, египтяне не убивали С., а щадили их, считая С. полезными животными. Когда после разлива Нила воды отступали, на поля выпускались стада С., которые втаптывали семена в сырую размягченную почву. Но уже в достаточно раннюю эпоху запреты, связанные с высшей сакральностью С., стали переосмыслять как запреты по причине ритуальной нечистоты. Это новое осмысление образа С. привело к тому, что ее стали рассматривать как воплощение Сета или Тифона, злого божества, непримиримого врага и убийцы Осириса. В одном из вариантов мифа о гибели Осириса рассказывается, что Тифон охотился на вепря (С.), когда он обнаружил и растерзал тело Осириса (ср. также мотив нанесения Тифоном в образе черной С. раны в глаз богу Гору, сыну Осириса, испепелившему С. и учредившему ее жертвоприношение). Ежегодное жертвоприношение С. Осирису могло истолковываться как ритуальная месть животному, убившему бога. По мнению Дж. Фрезера, это жертвоприношение С., совпадавшее с днем гибели Осириса, должно трактоваться как инсценировка убийства самого Осириса, откуда реконструируется частичное тождество С. и Осириса. В этом контексте годовое жертвоприношение С. образует параллель ритуальному убийству петуха, козы и т. п. во время жатвы и объясняется как составная часть ритуала увеличения плодородия. Связи же Осириса с солнцем при том, что С. — зооморфный символ солнца в разных традициях (ср. подобную трактовку образа «свинки — золотой щетинки» с семью или двенадцатью поросятами из русских сказок — см. Афанасьев № 182, 213, 564; в ряде случаев соотнесению солнца и С. способствовала, видимо, и близость /или сходство/ их языковых обозначений, ср. и.-евр. **sāu̯el*-, **su̯el*-, **su̯en*-, ‘солнце’ и **sū̆-s*, **suu̯īn*- ‘свинья’), еще более усиливает гипотезу об исходных связях Осириса со С. Мотив бога плодородия, умирающей и воскресающей растительности, убиваемого вепрем, реализуется и в более бесспорных и хорошо известных вариантах. Достаточно сослаться на финикийского Адониса (культ которого уже с V в. до н. э. проник в Грецию, а позже и в Рим), погибшего на охоте от раны, нанесенной ему диким вепрем (ср. празднества в честь Адониса — адонии, проводившиеся в Финикии и Сирии в середине лета). Характерно,

Гибель Адониса на охоте от вепря. Рис. по барельефу на древнеримском саргофаге. Изображены различные эпизоды мифа об Адонисе

что Адонис треть времени должен был проводить в Аиде, у Персефоны, воспитавшей его, треть — у Афродиты и последней третью мог распоряжаться по своему усмотрению. Связь Адониса с вепрем не исчерпывается мотивом его гибели. Существует вариант мифа, согласно которому Адонис родился из дерева мирры; его кору разодрал своими клыками вепрь, дав тем самым Адонису возможность появиться на свет. Фригийское божество природы, прекрасный юноша, возлюбленный Кибелы, пастух Аттис, по одной из версий, так же как и Адонис, был растерзан во время охоты вепрем (другой вариант — смерть от потери крови при самооскоплении) и после смерти был превращен в сосну. Существенно, что почитатели Аттиса (особенно жители Пессинонта, важного культового центра Кибелы), как и поклонники Адониса, не употребляли свинины в пищу. Следовательно, во всем восточносредиземноморском ареале вепрь играет важную роль в мифе об убийстве бога плодородия и в ритуалах, связанных с культом растений, урожая. Даже там, где соответствующий миф прямо не засвидетельствован, в той или иной форме отражается сакральная роль С. Как известно, в древности на Крите особо почитали С.; в Греции С. посвящались Деметре и приносились ей в жертву; во время тесмофорий, праздновавшихся в Афинах в месяце пианепсионе (октябрь—ноябрь), замужние женщины безупречной репутации у храма Деметры и Коры-Персефоны приносили этим богиням в жертву свиней или поросенка, которые бросались в пропасть, считавшуюся входом в Аид (ежегодно остатки последнего по времени жертвоприношения С. изымались и смешивались с семенами). С этим обычаем так или иначе связан миф об Евбулее (этим именем называли различных богов, в том числе и самого Аида), брате Триптолема, иногда сыне или служителе Деметры. Ев-

Принесение в жертву Деметре тельца, овна и свиньи

булей, пасший С., оказался свидетелем похищения Персефоны и сообщил об этом Деметре, за что — в благодарность — был ею обучен земледелию (по более поздней версии, Евбулей со стадом С. провалился в Аид, когда при похищении Персефоны разверзлась земля). Собственно, в память об этом событии и приносилась в жертву С. при тесмофориях. Очень показательно, что во всех этих случаях образ С. так или иначе отсылает к мотиву растительного плодородия, связанного с землей и подземным миром (ср., в частности, обычай бросать во время пахоты в землю куски мяса расчлененной С. с тем, чтобы увеличить урожайные силы земли). Неслучайно, что эта связь послужила основанием для предположения о том, что в ряде традиций (в частности, европейских народов) дух зерна мог представляться в виде С., а такие божества, как Аттис, Адонис, Осирис, могли быть связаны со С. более тесно и внутренне, чем в мотиве убийства. Во всяком случае такие поздние мотивировки жертвоприношения С. (напр., Деметре), как указание на вред, приносимый С. посевам, несомненно, свидетельствуют об их непервичности. Гораздо существеннее в этом отношении сведения о том, что в гомеровские времена в Греции С. содержались при храмах, не приносились в жертву и не употреблялись в пищу на том основании (тоже, видимо, непервоначальном), что они являются нечистыми животными. Идея ритуальной нечистоты С. получила еще более сильное и определенное развитие у евреев. В книге «Левит» в перечислении животных, которых евреям нельзя есть, сказано: «…и свиньи́, потому что копыта у ней раздвоены и на копытах раз-

Принесение свиньи в жертву Деметре и Прозерпине

рез глубокий, но она не жует жвачки; неодета она для вас» (11.7). Фольклорные представления евреев о С. достаточно архаичны; часть их, несомненно, была продолжена и в раннехристианской традиции, ср., с одной стороны, сравнение красивой, но безрассудной женщины со С. с золотым кольцом в носу («Притчи» 11.22) и, с другой стороны, известное место из Матфея: «...не бросайте жемчуга вашего перед свиньями, чтобы они не попрали его ногами своими и, обратившись, не растерзали вас» (7.6). Сходное отношение к С. как к нечистому животному в исламе иногда объясняется как результат реакции на предполагаемый для древних жителей Аравии культ С. как священного животного. То же с большим или меньшим основанием можно предполагать и в отношении других традиций (напр., карибов, избегающих есть мясо С., или народов Юго-Восточной Азии, приносящих С. в жертву богам). Особенно существен здесь мотив жертвоприношения С., дающий возможность реконструировать мифологический мотив С. как пищи богов, подтверждаемый и некоторыми другими данными. Бирманские карены, считавшие, что

супружеская неверность нарушает плодородие, убивали С. с целью возвращения этого начала. На о-ве Целебес исходили из того, что выпитая кровь С. дает человеку пророческую силу. В Японии С. считалась посвященной Ми-тош-но-ками, божеству, обеспечивавшему хороший урожай. Дикий кабан у японцев рассматривался как талисман, предохраняющий от змей, а у китайцев как символ лесных богатств. В Китае С. не только талисман, приносящий удачу, но и одно из воплощений принципа *ян*, животный страж: С. проносит солнце в 12-й дом Зодиака — Рыбы, и с ней связаны 9—11 часы пополудни. Кабаньи клыки на могилах (напр., в старой Англии) отсылают к теме бессмертия и связываются с доисторическим знаком креста. Вместе с тем С. — одно из излюбленных воплощений демонов зимы, засухи, неурожая. Нередко именно С. или вепрь (см. выше) поражает персонажа, связанного с плодородием, разрывая его детородный орган. Иногда С. лишь отчасти связывалась с такими демонами (ср. вавилонского Ламашту, насылавшего на людей болезни: сам он изображался в гибридно-животном виде, причем его грудь терзали С. и черная собака, или же Сета в Древнем Египте, формой воплощения которого был черный кабан, символизировавший зиму, ночь, упадок). В Индии С. посвящаются богине холеры или демонам болезней; свиньями умилостивляют злых духов. В христианстве образ С. нередко связывается с Сатаной, язычником. Во многих низовых традициях С. — форма воплощения нечистого, ведьм, злых духов (ср. украинские и белорусские поверья о превращении ведьмы в С. или фольклорный по своим истокам образ свиного рыла в связи с темой нечистой силы в «Сорочинской ярмарке» Гоголя). Особенно устойчиво представление о том, что черная С. — Дьявол, Сатана, чорт и т. п. Иногда у чорта не только свиное рыло, но и свиные копыта. В знаменитом евангельском эпизоде бесы вошли в С., и те всем стадом бросились в море. В эпизоде преследования Богом Грома литовским Перкунасом своего противника чорта последний, пытаясь скрыться, обращается в С. С. связаны с «основным» мифом и через мотив четырех стад (конского, коровьего, овечьего и свиного), из-за обладания которым как раз и развертывается борьба между Громовержцем и его противником. Как представители одного из стад С. впускаются в новый дом (при переселении в него) с тем, чтобы освоить его и из-

гнать злых духов. С., как и остальные стада, связаны в русской народной традиции со Св. Егорием, а в реконструкции и с Велесом-Волосом. В некоторых традициях существуют особые обряды жертвоприношения, отражающие тройной или четверичный состав стад (ср. знаменитую *suovetaurilia* /свинья, баран, бык/ у древних италиков), причем, как правило, С. является необходимым элементом этих жертвоприношений.

Некоторые традиции особенно богаты мифологическими представлениями о С. В этом отношении особого внимания заслуживают кельты. Одно из древних названий Ирландии — остров свиней (ср. *Muic-inis*). Валлийцы верили, что С. появляются в день всех святых; они же в особом ритуале изображали свиное хрюканье. Считалось, что визг С. рассеивает огонь Св. Эльмо (*Elmo*), что черная С. — источник болезней и недобрый знак; существовало представление о свином пастухе как царе, волшебнике, жреце, состоящем в услужении у богини смерти. Но более характерен для кельтской традиции образ С., символизирующий плодородие в аспекте его постоянного обновления. В одной ирландской легенде рассказывается о семи С., которых каждую ночь убивали и которые, тем не менее, на следующим день становились живыми (свиньи Эсала /*Easal*/). Столь же известен и образ С. Мананнана (*Manannan*), актуализирующий мотив поедания С. и ее возрождения к жизни. В ирландской легенде о свиной шкуре Туиса (*Tuis*) с нею связываются целительные свойства и способность превращать воду в вино. Особое место занимают мифопоэтические представления о вепре (см. ниже).

В ряде традиций в е п р ь (гораздо реже С.) выступает как «вторичный» демиург, поднимающий землю из вод мирового океана. Туземцы о-ва Целебес считают, что С. поддерживает землю; когда же она ворочается, на земле происходят землетрясения. Обильны мифопоэтические представления о вепре в Древней Индии. Так, в «Вишну-Пуране» рассказывается о том, как земля, переобремененная расплодившимися на ней живыми существами, не вынесла этого бремени и, провалившись в недра Паталы, оказалась под водой. Тогда Вишну, одной из *аватар* которого был именно вепрь, обратился в огромного вепря, чье тело было подобно грозовой туче, а сверкающие глаза — звездам, спустился в Паталу и, поддев землю клы-

ком, вынес ее из воды вверх. Этому подвигу сопутствовал поединок с асуром Хираньякшей, напавшим на вепря-Вишну. В «Брахманах» мотив поднятия земли из вод связывается с мифическим вепрем *Эмушей*, упоминаемым уже в «Ригведе». Известен сюжет, в котором демон Эмуша в образе вепря похищает у богов зерно, предназначенное для жертвоприношения, прячет его за трижды семью горами, где хранились сокровища асуров, и уже собирается варить из этого зерна кашу, когда юный Индра обнаруживает вепря Эмушу и убивает его стрелой, пронзившей заодно и все укрывавшие вепря горы. В «Тайттирия-Самхите» и «Тайттирия-Брахмане» вепрь выступает в космогонической функции как форма, принимаемая творцом Праджапати, поднимающим землю из вод. С образом вепря в древнеиндийской мифологии, как и в ряде других традиций, связывали жестокость, буйность, стремительность, импульсивность, грубость, чувственность (включая особую сексуальность). Рудра обозначается как «красноватыйм вепрь небес» (Ригведа I, 114, 5); вепрями с железными клыками называются Маруты (I, 88, 5); демон Вритра сравнивается с вепрем; Брахма — воплощение вепря. Не только Индра, но и Трита сражается с демоном-вепрем, убивая его железной палицей (I, 121, 1). Вепрь нередко выступает как фаллический символ (более того, известны случаи, когда фаллос и вепрь кодируются в языке общим элементом). Вместе с тем вепрь и символ огня и солнца (из-за его стоячей и колющей щетины, напоминающей языки пламени или лучи солнца). Вепрь во время сева — образ роста, созревания, во время жатвы — образ упадка. Вкушение мяса вепря дает силу и смелость. С вепрем обычно связывается (в частности, в народном календаре) начало осени, сезон охоты на вепрей. Как уничтожитель посевов и урожая, убийца солнца или божества, олицетворяющего растительность и/или солнце (см. мифы об убийстве вепрем Адониса, Аттиса, Осириса, Диармуида /*Diarmuid*, *Diarmaid*/, героя кельтского феннианского цикла, Анкея /сыну Посейдона и царю лелегов, посадившему виноградные лозы, было предсказано, что ему не дано будет вкусить вина, приготовленного из винограда этих лоз; когда, казалось, предсказание было опровергнуто и Анкей подносил кубок с вином к устам, пришло известие о свирепом вепре, опустошающем страну; отправившийся на убийство вепря Анкей сам был убит им в осуществление прорицания, см. Paus. I, 32/)

вепрь символизирует зиму, период прекращения вегетативной деятельности (ср. вепря Гульбана /*Gulban*/ в кельтской мифологии или особенно *Twrch Trwyth* в бриттской традиции как образов зимы и смерти; в Нормандии вепрь — грех); в символике сновидений вепрь обозначает ярого врага-насильника (в геральдике вепрь — свирепый боец, сражающийся до конца). Вместе с тем как образ палящего солнца вепрь нередко выступает как воплощение мифологических персонажей, так или иначе связанных с солнцем (Аполлон, солнечный герой феннианского цикла Финн Мак Кул /*Finn Mac Cool*/, Сет и др.). Вепрь выступает и как животное, посвященное тем или иным божествам (Арес, Артемида, Диана, Посейдон, Нептун, Меркурий и т. п.), или как их атрибут. В мифологических представлениях населения древнего Аккада вепрь — божественный посланец, называемый Нин-шах (*Nin-shakh*) или Папсукаль (*Papsukal*). В эддической мифологии в качестве коня Фрейра выступает вепрь *Гуллинбурсти* (ср. русск. «свинка — з о л о т а я щ е т и н к а»). На празднике Фрейра во время зимнего солнцестояния вепрь приносился в жертву богу с тем, чтобы Новый год был счастливым. Герои в Валгалле вкушали мясо вепря. Сакральность вепря отмечена в ряде германских традиций. «Ярко на шлемах на островерхих в е п р и - х р а н и т е л и блистали золотом», — говорится в англосаксонском эпосе «Беовульф». Разбить вепря на шлеме, рубить вепря и т. п. — обычные выражения из воинского словаря этой поэмы. Изображения вепря делались не только на шлемах, но и на стягах. Средневековый хронист Титмар сообщает легенду, приуроченную к Ретре, одному из важнейших культовых центров балтийских славян, где почитался Сварожич-Радгост (VI, 23). В легенде говорится, что, когда городу угрожало какое-нибудь несчастье, из вод моря поднимался огромный вепрь (*aper magnus*), сверкавший белым клыком, что справедливо интерпретируется исследователями как отзвук солярного мотива в его зооморфном варианте.

В сказочном фольклоре немало мотивов, связанных со С. Они относятся к исходно мифологическим сюжетам (сказки типа «Свинки — золотой щетинки»), а также разрабатывают традиционные мотивы животной сказки (С. и волк, где чаще торжествует волк, но иногда и С. обманывает волка; волк и собака; С. и поросята и т. п.). С. — излюбленный образ басен, апологов, пословиц.

**ЛИТЕРАТУРА**

*А. Н. Афанасьев.* Поэтические воззрения славян на природу. 1—3. М., 1865—1869.

*Дж. Фрэзер.* Золотая ветвь. Вып. 3. Умирающие и воскресающие боги растительности. Л., 1928.

Funk and Wagnalls Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend. 1. Chicago, 1949: 869—870.

*G. Jobes.* Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. Pt. 1. N. Y., 1962: 231—232; Pt. 2: 1270—1271, 1518.

**СЛАВЯНСКИЕ БОГИ.** — С. б. составляют высший уровень религиозно-мифологической системы языческой эпохи. При наличии разнообразных «внешних» связей этот уровень в целом характеризуется особенно высокой степенью независимости и самодостаточности, наиболее обобщенным типом функций богов (магико-юридическая, военная, хозяйственно-природная), связью с официальным культом и с соответствующими организационными его формами. В ряде важных отношений этот уровень оказывается наиболее подвижным, динамичным, чутко реагирующим на внешние изменения; благодаря этим особенностям он выступал как наиболее продвинутая часть всей религиозно-мифологической системы, в которой происходили контакты между сферой сакрального и профанического и возникали новые религиозные идеи. Особенно существенно, что как раз на уровне С. б. «мифологическое» находило себе и для себя персонифицированные и, более того, достаточно индивидуализированные формы выражения. Поэтому есть основания утверждать, что структура уровня С. б. в наиболее очевидной форме реализовала антропологический слой древнеславянских религиозно-мифологических представлений и тем самым вовлекала и человека в актуальное общение со сферой божественного и сакрального. Не случайно, что «персонажи», составляющие этот уровень (С. б.) наделяются наибольшей силой, властью и возможностями и соответственно рассматриваются как высшие сакральные ценности. Но и в практическом плане, имеющем непосредственное отношение к человеку, их роль очень велика: от их воли зависит благополучие человека, и потому он соответствующим образом строит свое поведение, а в наиболее ответственных ситуациях непосредственно

обращается к богам с просьбами о помощи. Духовные идеалы славян языческой эпохи находили отражение в том, как представляли себе С. б., и эти представления в свою очередь определяли нравственные горизонты славян языческой эпохи. Роль С. б. в духовной и практической сферах была весьма значительна, и не случайно, что христианство направило наиболее сильные удары именно на С. б.: отказ от них, судя по всему, был непременным условием крещения и принятия новой веры.

Источники сведений о С. б. довольно разнообразны, но среди них нет, строго говоря, ни одного прямого, достаточно полного и, главное, «внутреннего» (в данном случае представляющего самое языческую традицию) источника, который можно было бы признать вполне надежным и адекватным передаваемому содержанию. Поэтому информация о С. б. в источниках заведомо неполна, а то, что все-таки описано, обычно дается в освещении «внешнего» наблюдателя с неизбежными ошибками, искажениями, вне соответствующего контекста. Среда источников сведений о С. б. особое место занимают средневековые письменные тексты: сочинение Прокопия «О войне с готами», VI в., и отдельные свидетельства более поздних византийских авторов, описания путешествий арабских авторов в славянские земли, средневековые хроники, анналы, исторические сочинения, ср. русскую начальную летопись, «Chronicon» Титмара Мерзебургского (≈ 1012—1018 гг.), «Gesta Hammaburgensis Ecclesiae» Адама Бременского (≈ 1074—1075 гг.), «Cronica Slavorum» Гельмольда (≈ 1167—1168 гг.), три биографии Отто, епископа Бамбергского (сер. XII в.); скандинавские источники («Gesta Danorum» Саксона Грамматика /2-я пол. XII в./, «Knytlingasaga» /XIII в., о событиях с 950 по 1190 г./ и некоторые менее важные тексты); сочинения раннехристианской эпохи полемического характера (проповеди, обличении, слова против язычества) и т. п.; сюда же нужно отнести некоторые старые тексты с упоминанием С. б. («Слово о полку Игореве», некоторые чешские памятники и т. д.); в качестве вторичных источников следует рассматривать сочинения, появившиеся существенно позднее, когда язычество было уже практически преодоленным, во всяком случае на уровне С. б., и авторы опирались на старые источники или на свою фантазию, подкрепляемую иногда античными параллелями (ср. «Historia Po-

lonica» Яна Длугоша /сер. XV в./ как характерный пример, Меховский, Кромер, Бельский, Стрыйковский, Гванини, Орбини, Перссон, Густынская летопись, Герберштейн и т. п. — вплоть до первых «научных» опытов — Татищев и др.). При оценке этих письменных источников сведений о С. б. существенно проводить различие между сочинениями современными язычеству и написанными уже в христианскую эпоху, между описаниями, сделанными «изнутри» («Повесть временных лет») и «извне» (немецкие, датские хронисты, скандинавские саги, арабские географы и т. д.), между текстами на языке данной традиции и текстами на «чужих» языках (греческий, арабский, латинский, немецкий) и т. п. Другим источником являются тексты народной словесности (сказки, песни, поговорки, пословицы, божба, проклятия и т. п.); в одних случаях они сохраняют уникальные сведения об отдельных богах и даже связанных с ними сюжетах или мотивах (ср. белорусские сказки с участием Пяруна), в других — сохраняют практически единственные упоминания о мифологических персонажах соименных богам (Дабог в сербской сказке или Мокошка в словенской); наконец, фольклорные тексты могут считаться источником и в том случае, когда они, сохраняя старую схему, заменяют в ней теофорное имя неким другим (ср. ритуальные песни с именами Ильи, Егория, Юрия, Юрая, Морены и т. п.). В связи с последним случаем источником информации о действиях, атрибутах, и отдельных чертах С. б. можно считать и всю совокупность народных верований, взятых в их наиболее архаической и устойчивой части: имена старых богов, как правило, отсутствуют, но исходная ситуация, рамка, внутри которой развертывается действие, сохраняется. Особый род источников сведений о С. б. — археологические находки; благодаря им стали известны многие святилища, ритуальные места, которые иногда с большим вероятием могут быть соотнесены с определенными божествами (ср. ритуальный комплекс на о-ве Рюген или Перынь в Новгороде), или же даже изображения самих богов (ср. ряд важных находок в Поднестровье, включая знаменитый Збручский идол). Особый источник — языковая форма имени С. б.; исходя из нее, можно обнаружить тот начальный локус, к которому принадлежал носитель данного имени, и другие трансформации соответствующего персонажа в родственных традициях; значение

этого источника, открывающего выход из сферы языковой номинации в область сравнительно-исторической мифологии, в последние десятилетия чрезвычайно возросло; особенно велико оно, когда имя бога единственное, что известно о его носителе. Сфера типологических сопоставлений может считаться подсобным инструментом, позволяющим расширить круг возможностей в интерпретации данного божества.

На основании всех этих источников в их совокупности вырисовывается общая картина языческих представлений о С. б. Пространственно-временны́е рамки этой картины — Slavia на рубеже I и II тысячел. н. э. К этому времени христианство было уже официально принято в основных славянских землях (VII — конец X в.), и поэтому языческие боги стали nomina odiosa. Но в большинстве славянских стран, исключая центры, язычество продолжало существовать в неофициальной сфере, вера в богов еще не была существенно поколеблена и, более того, борьба церкви с ними даже актуализировала тему С. б., особенно на Руси, где этот период «двоеверия» затянулся на несколько веков. В пределах Slavia в это время можно говорить о двух центрах, где достаточно хорошо сохранялась вера в С. б. Речь идет о Киевской Руси на востоке и о землях балтийских славян на северо-западе. С. б. этих двух центров были описаны, когда воспоминания о них еще были живы. В отношении других территорий сведения о С. б. весьма отрывочны и часто малодостоверны (Польша, Чехия) или практически отсутствуют (южные славяне).

Мифологических персонажей высшего уровня славяне называли словом **bogъ* (этим словом также называли и изображения богов, кумиры: *…наричюще* ꙗ *б[ог]ы*. Лавр. лет., л. 25, под 980 г.), женск. — **bogyni*; связь языческих реалий с этим элементом очевидна в с.-хорв. *Божић*, ст.-чеш. *božic* и в ряде других примеров. Это слово скорее всего является заимствованием из иранского, ср. др.-перс. *baga*-, др.-инд. *bhága*- и др.; но, даже если оно в слав. исконно, несомненно, что и оно само и его трактовка подверглись иранскому влиянию (ср. идею наделения, доли и т. п., обнаруживаемую и в таких образованиях, как **bog-atъ*, **u-bogъ* и под.). Вопреки мнению некоторых исследователей, очень вероятно, что слову **bogъ* в этом значении предшествовало слово **divъ*, родственное обозначению

бога в других и.-евр. языках, в частности, в балт. (лит. *diẽvas*, лтш. *dievs*, прусск. *diews*) и др.-инд. (*deva-*), но позже оттесненное, часто с «ухудшением» значения (ср., впрочем, **divo*, **divьnъ*, **diviti sę* и т. п.). С началом христианства языческие персонажи называются богами лишь условно (снисходя к заблуждениям язычников): они ложные «боги» или просто истуканы, идолы, вещественные символы, лишенные сакральности и не играющие никакой роли в жизни человека; при другом подходе (в частности, среди христиан-неофитов, не преодолевших шаблонов языческого мировоззрения) они не нейтральны, но злокозненны и вредоносны, враждебны людям, и в таком случае их нередко именуют бесами (**běsъ*), демонами и т. п.

К сожалению, современные представления о С. б. очень неполны, и многое в составе уровня богов (или в ином ракурсе — в «ранге» мифологического персонажа, претендующего на вхождение в круг богов) вызывает серьезные сомнения. Некиим ориентиром могут быть описания пантеона, предполагающие его исчерпывающий характер («Владимировы боги»), или описания (иногда повторяющиеся) богов балтийских славян, когда присутствует слово «deus» и под. Впрочем, и этот ориентир не вполне надежен: в одних случаях присутствие мифологического персонажа в пантеоне может носить окказиональный, чисто ситуационный характер (ср. «чужие» боги в пантеоне князя Владимира); в других — обозначение «deus» в описаниях может принадлежать не языку описываемой традиции, а языку описания (так, немецкие и скандинавские авторы, знакомые с более развитым культом богов, могли невольно завышать «ранг» описываемых славянских персонажей). Но есть сомнения и иного рода: среди славянских мифологических имен есть и такие, которые отсылают к несомненно божественным персонажам в других традициях, тогда как в славянской мифологической системе они божествами не являются. В этих случаях естественно встает вопрос: объясняется ли подобная ситуация тем, что данный персонаж у славян претерпел деградацию, связанную с «детеизацией», или же, наоборот, он не успел приобрести ранг божества и, следовательно, фиксирует только «предбожественный» уровень (ср. Ладо, Купало, Ярила и т. п.). Еще одна категория сомнительных божеств — мифологические персонажи, объявляемые богами в поздних, вторичных и вообще ненадежных источниках, своего рода мифологиче-

ские hapax'ы; история изучения славянской мифологии показывает, что некоторые из таких спорных божеств оказывались фантазиями в смысле т. наз. «кабинетной» мифологии, а другие, напротив, получали со временем реабилитацию. Но, может быть, еще более серьезное затруднение представляют случаи, где можно предполагать своего рода синонимию. Они обычно возникают при теофорных именах «дескриптивного» типа (Дажьбог, Стрибог, Свентовит, Триглав и т. п.). И поэтому остается неясным, сводимы ли, напр., Перун и Свентовит к одному источнику или нет.

Не хватает ясности не только в определении состава С. б. вообще или хотя бы в наиболее известных религиозных центрах язычества, но и в выяснении принципов организации известных совокупностей С. б. Дефицит данных обычно не позволяет надежно судить об иерархии С. б., о взаимных связях отдельных божеств (в частности, нет полной уверенности в том, что боги балтийских славян, каждый из которых почитался в своем культовом центре, синтезировались в некую совокупность пантеонного характера), о функциях богов. Разумеется, в «сильных» позициях кое-что выясняется с достаточной надежностью, напр., первенство Перуна, его связь с Волосом (ср. клятвы при договорах русских с греками), связь Перуна и Свентовита с воинской функцией, Триглава с магико-юридической, Волоса с производительной (экономической) и т. п. Тем не менее некоторые дополнительные возможности определения принципов организации С. б. в совокупности и установления «удельного веса» отдельных богов относительно других имеются. Они открываются отчасти при более внимательном анализе описаний отдельных богов (существенно и то, кто из С. б. описывается наиболее подробно, кто менее подробно, а кто практически лишь упоминается), при изучении порядка следования богов в списках (исключительный интерес в этом отношении представляют списки русских богов) и, наконец, при реконструкции мотивов или даже сюжетов, в которых участвуют божественные персонажи (развитие этого направления в исследовании С. б. находится пока в начале, но некоторые его результаты не вызывают сомнения). Несмотря на несколько волюнтаристский (с установкой на синтезирование, носящей, пожалуй, оттенок нарочитости) характер религиозной реформы Владимира, затемняющей отчасти истинное положение вещей,

можно все-таки говорить о подчеркнутости роли Перуна, возглавителя киевского пантеона в лучшие для этого времена (тем горше была его судьба при введении христианства) и Свентовита у балтийских славян. Несомненно, именно эти боги, каждый в своем кругу, были центрами, вокруг которых концентрировались другие боги, специфицировавшие свои функции и места в зависимости от их соподчиненного положения. Вместе с тем Перун (и, возможно, Свентовит) были теми мифологическими персонажами, которые благодаря своему первенству (видимо, со временем все возраставшему) задавали новое и очень важное направление в развитии всей религиозной системы — в сторону монотеизма. Разумеется, речь идет только о тенденции, которая стороннему наблюдателю бросилась в глаза уже давно (Прокопий писал о славянах, что «они считают, что один только бог, творец молний, является владыкой надо всем». Bell. Goth. III, 14). Перун, действительно, понимался, видимо, не просто как «первый» из богов, но как бог по преимуществу, представитель и заместитель всех богов, бог вообще. Этому способствовало и то, что он выступал как небесный победитель хтонического противника, и оппозиция Перун — его противник в определенное время стала определяющей. Особая вражда христианства по отношению к Перуну вызывалась, в частности, опасностью отождествления со стороны вчерашних язычников Перуна с христианским Богом (образ Ильи-пророка как громовержца — результат исторического компромисса старой и новой системы). Тем не менее «верховенство» Перуна, по своей сути, было очень далеко от подлинного монотеизма. И препятствием было не только наличие других богов, но и существенные несовершенства самой идеи «физического» первенства.

С. б. языческой Руси полнее всего представлены в источниках в связи с созданием Владимиром киевского пантеона в 980 г. Ср.: *И нача кнѧжити Володимеръ въ Киевѣ единъ · и постави кумиры на холму · внѣ двора теремнаго · Перуна древѧна · а главу его сребрену · а оусъ златъ · и Хърса Дажьба. и Стриба · и Симарьгла · и Мокошь [и] жрѧху имъ наричюще ꙗ б[ог]ы... и жрѧху бѣсомъ...* (Лавр. лет., л. 25). Выделенность здесь Перуна несомненна, но существенная информация минимальна. Другие источники позволяют восстановить связь Перуна с громом и молнией (ср. *перун* ‘гром’, проклятия типа «чтоб тебя Перун убил», упоми-

нания об оружии Перуна — *kamień piorunowy*, *strzała piorunowa*, мотив поединка с противником в белорусской сказке, где Перун поражает его молнией и громом, параллели в балтийской традиции и т. п.), с огнем и водой, с камнем и дубом, с верхом и небом, с конем и колесницей (ср. образ Ильи-пророка как преемника Перуна). Несомненна связь Перуна с воинской функцией; он покровитель княжеской дружины, и она *клѧшасѧ ѡроужемъ своим и Перуном б҃гом своим* (Лавр, лет., стб. 32). Вероятно, Перуну был посвящен четверг (в полабском четверг обозначается как «Перунов день», ср. русск. *после дождичка в четверг*). На основании внешних и внутренних данных, архаичных или поздних, восстанавливается женское соответствие Перуну — *Перынь, имя которой совпадает со святилищем Перуна в Новгороде и соответствует в точности имени женского персонажа в ряде других традиций. Этот реконструированный образ наиболее естественно должен пониматься как жена громовержца (такие пары соотнесенных персонажей — мужского и женского — или соответствующих символов хорошо известны и в индоевр. традиции в связи с тем же элементом, что лежит в основе имени Перуна, и в более поздних трансформациях, ср. Илья и Мария /Марена, Морена/, *громовит Илија — огњена Марија* в сербской песне или *Илья* и *Огняна Мария* в болгарской и т. п.); более отдаленное женское соответствие Перуну можно видеть в обозначении участниц ритуального вызывания дождя на Балканах, ср. болг. *пеперуна*, *пеперуда*, *пеперуга*, с.-хорв. *прпоруша*, *преперуша*, рум. *păpărudă*, *păpăruga*, аромун. *pirpirună*, *păpărună*, *porpiriță*, алб. *perperone*, н.-греч. *περπερουνα*, *περπερί(ν)α* и т. п. Поскольку пеперуды избирались только из девиц, они могли пониматься как дочери-жрицы Перуна (так сказать, «Перуновны»), почитающие стоящего над ними бога, ср. сходный мотив в украинской песне: *Гей, Ладо, гей! А ты, Перуне, | Отче над Ладом, гей ты, Перуне…* (О. І. Дей. Ігри та пісні.., 1963: 379) — при учете того, что Лада первоначально женский персонаж (ср. *лада*, *ладо*, применительно к супругам). Наконец, Перун участвует в сюжете т. наз. «основного» мифа, ядро которого составляет поединок с противником, в качестве которого выступает Велес-Волос. В полном виде этот миф восстанавливается при учете данных балтийской и других и.-евр. традиций, но славянские источники, хотя и разрозненные, сохраняют очевидные следы этого сю-

жета (ср. белорусские сказки о борьбе Пяруна со Змеем, о царе Огне или Громе и царице Маланьице и Змиулане, новгородские предания, записанные П. Якушкиным о «змеяке» Перюне, ходившем «спать в Ильмень-озеро с волховскою коровницею» и в конце концов побежденном новгородцами, ярославское предание о споре Ильи с Волосом и т. п.).

Вторым в списке «Владимировых богов» стоит Хорс (*Хърсъ*, *Хръсъ*, *Хрьсъ*, *Хъросъ*, *Хорсъ* и т. п.); его имя упоминается также в «Хождении Богородицы по мукам», в «Слове о полку Игореве», в ряде сочинений церковной литературы, направленных против языческих пережитков. Присутствие этого божества в пантеоне кажется несколько странным (особенно если учесть его непосредственное соседство с Перуном), но это находит свое объяснение в исторической ситуации в Киеве в X в., вынудившей включить в пантеон этого «чуждого» бога (*Хорсъ жидовинъ*, по характеристике «Беседы трех святителей»). Имя Хърсъ, несомненно, объясняется из иран., ср. перс. *Xuršēt* как обозначение обожествленного солнца (авест. *hvarə xšaētəm*, букв, ‘солнце царствующее’). «Великий Хорс», которому князь Всеслав «влъкомь путь прерыскаше» («Слово о полку Игореве»), обычно понимается как мифологический образ солнца. Можно думать, что Хорс в списке дублирует следующее божество — Дажьбога, также связанного с солярными функциями. Во вставке, включенной в «Хронику» Малалы и отраженной в Ипатьевской лет. под 1144 г., прямо указывается, что Дажьбог — «Солнце же царь сынъ Свароговъ», т. е., по сути дела, Сварожич (ср. это имя у балтийских славян). В украинской народной песне с Волыни Дажьбог высылает соловушку замыкать зиму и отмыкать лето (здесь же обнаруживается мотив чрезмерного жара — пожар, спаливший деток-птенцов; возможно, что первоначально он связывался с солнцем-Дажьбогом, ср. в заклинании Ярославны: *Свѣтлое и трисвѣтлое слънце! ... Чему, господине, простре горячюю свою лучю на ладѣ вои*...). В другой песне с Волыни «князь» (жених) по пути на свадьбу встречается с Дажьбогом на восходе солнца; здесь существенны три мотива — пути Дажьбога, его покровительства (участия) в свадьбе и соотнесения жениха с Солнцем (раз в жизни во время свадьбы жених-«князь» выступает как образ божественного жениха, участника «первосвадьбы» Солнца). В «Слове о полку Иго-

реве» о русских дважды говорится как о внуках Дажьбога, который, видимо, должен пониматься как родоначальник или покровитель русского этноса, его наследия и богатства. Этимология имени этого бога подтверждает такое его понимание: Дажьбог — бог-даятель, наделитель богатством, к которому обращаются в ритуале, в молитве, при благопожеланиях (*дай, Боже!*). В сербской сказке *Дабог* — имя «царя на земле», противопоставленного «Богу на небесах».

Стрибог, судя по правдоподобной интерпретации этого имени, соотнесен с Дажьбогом как бог-распределитель богатства (ср. *про-стирать*). Этому предположению не противоречит то, что ветры называются Стрибожьими внуками («Слово о полку Игореве») и что у этого божества были и атмосферные функции (следует помнить, что бог ветра часто не что иное как специализированная ипостась громовержца, см. ниже о Позвизде-Похвисте).

О следующем божестве в списке — Симаргл (*Симарьглъ*, *Семарьглъ* и под.) — практически ничего не известно. Оно, несомненно, иранского происхождения, ср. перс. *Sīmurg* (*Sīmurγ*), пехл. *Senmurv*, авест. *saēna-marəga* — как обозначение сказочной птицы вроде грифа или гибридного образа полусобаки-полуптицы. Этот мифологический персонаж, очень популярный в Иране (при Сефевидах он стал государственной эмблемой Ирана), в киевском пантеоне, видимо, не имел никакой поддержки (в повестях Куликовского цикла он под именем Раклий рассматривается как враждебное татарское божество). Есть мнение, что с Симарглом соотносился Див (ср. *ди́вий* ‘дикий’).

Последней в списке стоит имя Мокоши, единственного женского персонажа пантеона. Известно, что культ Мокоши был очень популярным среди женщин многие века после введения христианства. На севере России ее представляли как женщину с большой головой и длинными руками, прядущей по ночам. С Мокошью, ее занятиями, и ее днем (пятница, ср. четверг как день Перуна) были связаны многочисленные запреты (ср. запрещение оставлять кудель, «а то Мокоша спрядет») или особые предписания, касающиеся стирки, детей, супружеских отношений и т. п. С поздними отражениями Мокоши или ее трансформаций связаны мотивы низа, мокроты-влажности (ср. этимологию имени и такие образы как Мокрина/Макрина при Илье Мокром), темноты, нечета. Непосредственным

продолжением Мокоши после принятия христианства стал образ Параскевы Пятницы, и этот факт (так же, как в случае с Перуном) отражает устойчивую популярность Мокоши, с одной стороны, и постоянные попытки дискредитации ее (ср. *моко́сья*, о женщине дурного поведения, *мокош*, *мокуш*, о нечистой силе и т. п.), с другой. В украинских ритуалах XIX в. Пятницу представляла женщина с распущенными волосами. Пятница была тесно связана с колодцами (вода, низ): в колодец бросали кудель (ср. обряд «мокрида» при русск. *Мокрошь*, *Мокрешь*, Водолей, знак зодиака), на колодцах находились иконы Св. Пятницы и т. п. Для Мокоши восстанавливается мотив отношений с мужским божеством (ср. непосредственную соотнесенность двух топографических объектов *Prohn* [< **Perunъ*] и *Miuks*/*Mukus* [< **Mokošь*] на бывших славянских землях в Германии, округ Штральзунд; или соседство Перуна и Мокоши в списках и т. п.). По свидетельству украинской песни, интимные отношения связывали Мокошь с Посвистачем (Позвизд, Похвист поздних источников), воплощением ветров как особой ипостаси громовержца. Связь в текстах Ильи-пророка и Макрины (Морены, Марии и т. п.) должна пониматься как трансформация того же мотива. Все это, как и мотив женщины, лишившейся детей в результате «пятничного» запрета (неправильное употребление воды и огня /щелочь/ при стирке и т. п.), дают основание для введения Мокоши в сюжет «основного» мифа (мотив измены и соответствующей перемены статуса, ср. контраст между парами *Перунова гора*, *Перынь*, возвышенное место — чеш. *Mokošin Vrch*, балт. слав. *Miuks*, гора, с одной стороны, и *Перунова гора — Мокошево болото*, с другой). Данные других мифологических традиций подтверждают эксплицитно подобную реконструкцию и объясняют причины «ухудшения» образца (ср. сближение кикиморы-шишиморы с Мокушей на севере России, словенск. *Mokoška*, имя колдуньи и т. п.).

За пределами Владимирова пантеона оказываются С в а р о г (*Сварогъ*, ср. *Сварожичь*), характеризующийся связью с огнем (ср.: *коуры режють; и огневи молять же ся, зовуще его сварожичьмь*. «Слово некоего Христолюбца», см. выше о связи с Дажьбогом) и, скорее всего, бывший духом огня, но не богом (хотя в него верили: *а инии въ Сварожитца вѣрують*. «Слово Иоанна Златоуста»), и даже В о л о с. Этот мифологический персонаж (*Волосъ*, *Велесъ*) тем

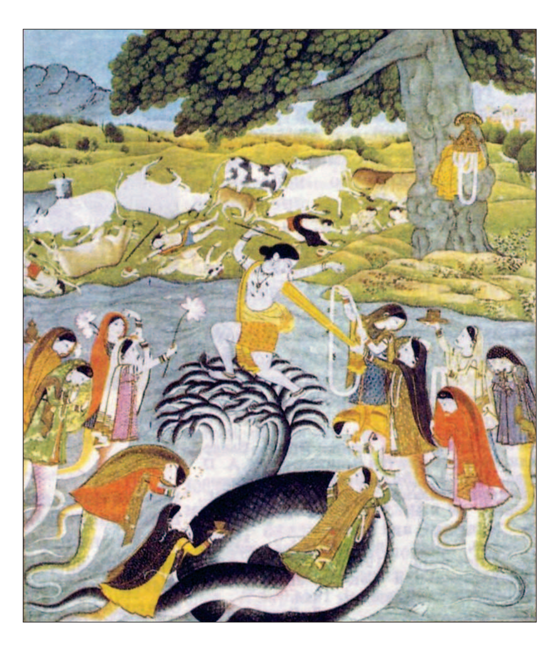
не менее, несомненно, относился к С. б., но занимал среди них совершенно особое место, противопоставляясь Перуну или во всяком случае занимая некую самостоятельную и независимую позицию. При заключении мирного договора с греками княжеская дружина клялась оружием и Перуном, а «вся Русь» — *Волосомъ скотемъ б҃омъ* (Лавр. лет., стб. 32). «Скотий бог» становится как бы постоянным эпитетом Волоса, и эта функция позже передается св. Власию, считавшемуся покровителем скота и вытеснившему Волоса. Возможно, указанному различию этих двух божеств соответствует и разница в особенностях их культа: идол Перуна стоял вверху, на горе, а идол Волоса, как предполагают, мог стоять внизу, на Подоле, у реки. Связь Волоса с хозяйственно-производительной, плодоносящей функцией, со скотоводством и земледелием отражается в многочисленных поздних пережитках (конкретно они нередко связываются с св. Власием). «Крестьянский скот, угодника Власия род»; коровы зовутся «власьевнами»; образ св. Власия ставят в коровниках и хлевах; в Власьев день к нему обращаются с молитвами: «Св. Власий, дай счастья на гладких телушек, на толстых бычков...»; в заговорах Власий упоминается в связи с темой защиты скота, в частности, «от ползучего змея» (иногда просьба обращена к архангелу Михаилу, поражающему обидчика стада «громовой стрелой»). Шерсть, волос как символы животного плодородия также соотносятся с продолжениями образа Волоса. Мотив растительного плодородия воплощается в образе *Волосовой бородки*, нескольких несжатых колосьев («волотей»), оставляемых на ниве в дар божеству. В Заволжье Волос как скотий бог отождествлялся с медведем, хозяином зверей (ср. известную икону, где рядом с св. Власием находится существо с медвежьей мордой). Благодаря реконструкции представления о Волосе-Велесе в последнее время изменились очень существенно. Наиболее важным оказалось открытие «змеиной» природы Волоса. Она подтверждается не только очень убедительными данными внешнего сравнения (мифологическими и языковыми) или разрозненными внутренними фактами (напр., мифопоэтической дисциплины, ср. *волос/атик/*, змееобразный червь, вызывающий болезнь, *волосень* и т. п.), но и более сильными аргументами. Так, в миниатюре Радзивилловской летописи в изображении клятвы Олега Перуном и Волосом, скотьим богом, Перун пред-

ставлен антропоморфным идолом, а Волос — змеей у ног Олега. В македонской песне говорится о любви вилы Велы (ср. Велес), о любви к змею (*мајка ми је змей љубила*, ср. *змеј гуренин*). Можно напомнить, что функция охранителя стад вообще нередко принадлежит Змею или существу змеиной природы (ср. мотив изъятия скота у Змея и последующей охраны его от змей, напр., в заговорах). Тема змеи на *волне*, шерсти, руне в сказках и заговорах соотносима с темой воды (бегущая вода-волна — прядомая шерсть-волна). Велес живет за морем (ср. ст.-чешск. отсылку *někam k Velesu za moře…*); тема Велеса и моря, возможно, обнаруживается в образе Николы «морского бога», перенявшего ряд функций Волоса-Велеса. Само это божество может быть понято как образ водяного (ср. *волоса́тик* как обозначение водяного). Самовила Вела — владычица рек, источников, колодцев; она затворяет их, увядает природа, мучается жаждой королевич Марко; положительный мифологический персонаж освобождает воды от Велы. Связь с водой, обладаемой безблагодатно, отсылает и к теме связи с хтоническим миром вообще и со смертью в частности, что полностью подтверждается и родственными мифологическими образами в балт. традиции (*Veļu māte* как повелительница мира мертвых, *Vielona*, *Vels*, *vėlės*, души умерших), и языковыми значениями и.-евр. **u̯el-/*u̯ol-* ‘смерть’, ‘умирать’ и т. п. Косвенным образом эта связь подтверждается и поэтической функцией Велеса-Волоса (ср. характеристику Бояна как «Велесова внука» и этимологические данные: **velěti* как обозначение отмеченного типа речевой деятельности при др.-ирл. *file* ‘поэт’ < **u̯el-*), особенно при учете мотива прижизненного нисхождения поэта в царство смерти. Одна из важнейших реконструкций связана с обнаружением женской ипостаси Велеса-Волоса на основании таких названий, как *Волосыни*, обозначение Плеяд (ср. *Волос* : *Волосыни*, подобно *Перун* : *Перынь*), *Вела* (при *Велес*), *Ёлёсиха* (при *Ёлс*, табуированное обозначение Велеса) и т. п. Все эти мотивы естественно выстраиваются в последовательность, воспроизводящую сюжет «основного» мифа, — о ссоре Волоса с громовержцем Перуном, поединке между ними, победе Перуна, освобождении вод, скота; этот сюжет совпадает с версиями мифа в балтийской и ведийской традициях (вплоть до тождества имен участников поединка). Сам этот сюжет объясняет особое положение Волоса в киевском пантеоне и двоякую судьбу

Добрый Пастырь в Райском саду.
Мозаика мавзолея Галлы Плацидии в Равенне.
Вторая четверть V в.

**К ст. *Пастух***

Кришна, поднимающий гору Говардхану. Миниатюра.
XVIII в. Кангра



Победа Кришны над змеем Калией.
Миниатюра.
XIX в. Кангра

**К ст. *Пастух***

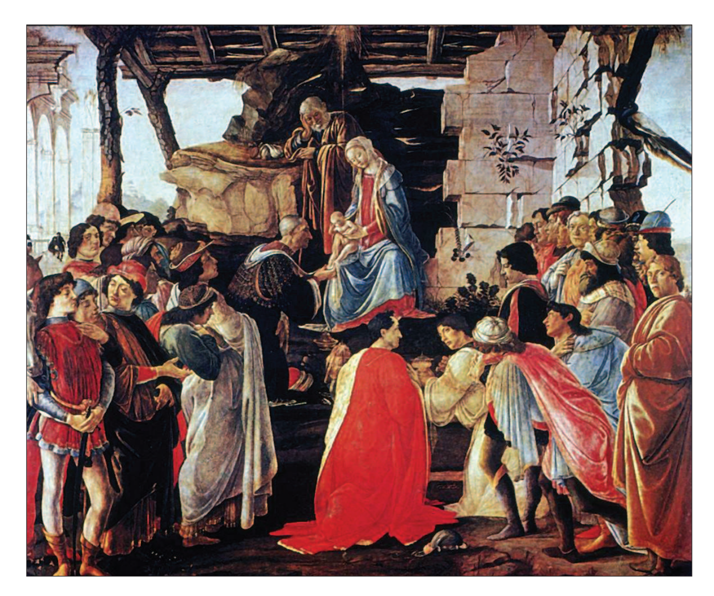
Бог Брахма возвращает пастухов и коров Кришне

Танец Кришны с гопи (пастушками). Миниатюра.
XVIII в. Басоли. В верхней части миниатюры — Брахма,
рядом с ним Шива на Нандини (справа)
и Индра на слоне (слева)

**К ст. *Пастух***

Леонардо да Винчи. Поклонение волхвов. 1481 г.
Галерея Уффици. Флоренция

**К ст. *Пастух***



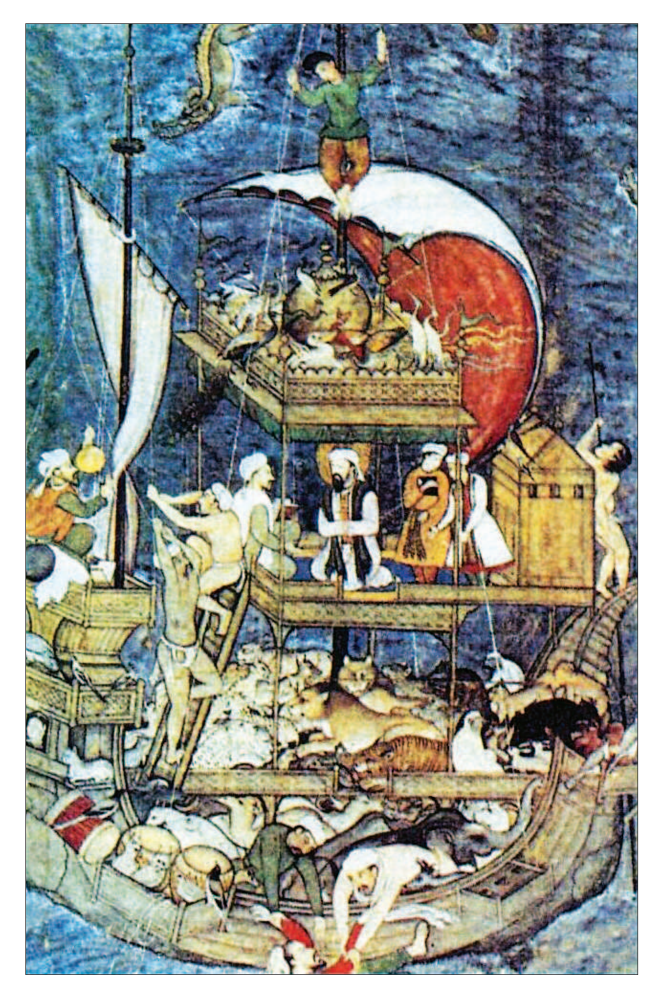
Боттичелли. Поклонение волхвов. Ок. 1475 г.
Галерея Уффици. Флоренция

**К ст. *Письмена***

Фестский диск

Надпись майя

**К ст.** ***Потоп***



Потоп. Миниатюра могольской школы. XVI в.

**К ст. *Потоп***

Фреска Микеланджело «Всемирный потоп»
на плафоне Сикстинской капеллы. 1508—1512 гг. Ватикан

К ст. ***Потоп***

Потоп. Миниатюра из Венской Книги Бытия.
Сер. VI в. Вена, Национальная библиотека

Дерево Туба у райского источника, изливающегося
в четырех направлениях (мусульманский рай).
Миниатюра из рукописной книги «Мирадж-наме». XV в. Герат

К ст. ***Рыба***

Иона-пророк в чреве кита. Византийская миниатюра. IX в.

Джузеппе Маццуола. Гибель Адониса. Мрамор. 1709 г. Эрмитаж

**К ст. *Яйцо***

Бюст Диониса с петухом и яйцом.
Ок. 370 г. до н. э. Беотия. Британский музей. Лондон

его в дальнейшем — «ухудшение» (Волос как «многокозненный», «многострастный» идол, подлежащий разорению; *волос*, *волосень*, *волосатик* как обозначение чорта, нечистого духа; чеш. *Veles*, злой дух, сопричастный смерти, и т. п.) и «облагораживающую» замену (св. Власий на Руси, св. Сава у сербов (покровитель скота, но вместе с тем и предводитель градонесущих туч), отчасти и св. Влас; св. Никола и т. п.).

Другие мифологические персонажи восточнославянской традиции, упоминаемые в поздних (вторичных) источниках как боги или же подозреваемые в «божественности» некоторыми исследователями (ср. Ярила, Купала, Морена, Лада-Ладо, Дидо, Лель, Полель, Позвизд-Погвизд-Похвист, Троян, Род и др.), не могут считаться богами в строгом смысле слова: в одних случаях для этого нет надежных аргументов и соответствующих доказательств, в других случаях такое предположение явно неверно и основано на ошибках или фантазиях. Однако сказанное не исключает тезиса о неполноте сведений о составе С. б. у восточных славян в языческую эпоху.

Боги балтийских славян представлены полнее, чем боги Владимирова пантеона, их описания, как правило, полнее и, главное, они организованы по иному принципу. В отличие от синтезирующей тенденции с ее максимальной централизацией в Киеве (все боги были собраны в одном ограниченном месте) у балтийских славян возобладал принцип децентрализации, распределения разных богов по разным культовым центрам, взаимодополнительных отношений в пределах всей области расселения соответствующих племен (этому не препятствовало существенно то, что некоторые боги почитались в нескольких центрах, и то, что, несмотря на взаимодополнительные отношения, проявлялись и определенные тенденции к иерархизации: так, Свентовит, Сварожич-Радгост и Триглав явно имели более высокий статус, чем остальные боги). Вся область балтийских славян между нижним течением Одера и Эльбы в зависимости от локализации культовых центров делилась на две части — западную и восточную. Последняя была более богата святилищами и богами, в них почитаемыми, и четче упорядочена. В свою очередь она членилась на северо-восточную (приморскую) область, где почитались Свентовит (Аркона на о-ве Рюген), Руевит, Поревит и Поренут в Коренице (на юге Рюгена), Яровит (Вольгаст, к ю.-в. от

Рюгена, ему поклонялись и за пределами этой подгруппы), Триглав (в Волине, около устья Одера и в Щецине), и юго-восточную (материковую) область, где отмечены культы Сварожича-Радгоста (Ретра, в земле ратарей), Триглав (Бранибор), Яровит (Гавельберг). Сведений о богах в западной части этого ареала значительно меньше: Жива у полабов, Прове в Старгарде (альденбургская земля в Вагрии), Подага в Плуне (тоже в Вагрии).

Свентовит (*Zwantewit/h/*, *Svantavit*, *Szventevit* и др., ср. *sanctus Vitus*, который, по мнению Гельмольда II, 12, был обожествлен руянами под именем Свентовита) описывается как главный, первый среди всех славянских божеств (Inter multiforma autem Sclavorum numina preppollet Zwantewith… Helm. I, 52), по сравнению с которым остальные как бы полубоги (…ceteros quasi semideos estimabant… Ibid.). Ср. также: Adeo autem hoc superstitio apud Ranos invaluit, ut Zwantewit… inter omnia numina Sclavorum primatum obtinuerit… illem deum deorum esse profitentes (Ibid. II, 12). Гельмольд сообщает, что Свентовит «светлейший» в победах (...clarior in victoriis. II, 12) и дважды, что он «наиболее действенный в ответах» (efficacior in responsis. I, 52; II, 12). В числе атрибутов Свентовита — меч, знамя, боевые значки (в частности, изображающие орла), может быть, копья, фигурирующие в описании его культа. Саксон Грамматик (Gesta Danorum XIV, 564) описывает белого коня Свентовита, который использовался в военных целях (после ночи он возвращался покрытым грязью — результат битвы с врагами) и при гадании (коня приводили к трем рядам копий: если он ступал с правой ноги, это расценивалось как счастливая примета; если спотыкался, — как дурная). Нет сомнения, что со Свентовитом связывались две функции — воинская и магико-юридическая. Саксон Грамматик описывает подробно идола этого божества вплоть до упоминания бороды и короткой стрижки волос по образцу прически местных жителей. Существенна четырехголовость деревянного идола Свентовита (металлический рог в руке, рядом — оружие), сближающая его с другими поликефалическими божествами балтийских славян (ср. четырехколонность главного капища этого бога). На основании раскопок К. Шухардтом была реконструирована схема святилища Свентовита, куда стекались дары «из всех славянских земель» (Helm. I, 52) и где иногда приносились в жертву божеству христиане (выбор жерт-

вы совершался по жребию). Мнение некоторых исследователей об исходной солярной функции Свентовита, представлявшего собою местный вариант Сварожича, заслуживает внимания, но нуждается в доказательствах. Немаловажное обстоятельство — Свентовит единственное божество у славян, в чьем имени обнаруживается элемент *svęt-* ‘святой’, в языческом понимании этого слова.

Сварожич-Радгост (*Zuarasici*, *Zuarasiz*; *Radegast*, *Radigast*, *Redigast*, *Redegost* и др.), почитался в Ретре, где он был главным (*princeps*) из богов (Адам Бременск. II, 18; Гельм. I, 2; Сакс. Анналы, 983 г.). О первенстве этого бога и особом почитании его говорит и Титмар (VI, 23): ...quorum primus Zuarasici dicitur et prae ceteris a cunctis gentilibus honoratur et colitur. Несомненно наличие воинской функции у него: в его храме находились знамена пеших воинов, а идолы богов были одеты в шлемы и панцири; возможно, что это подтверждается и сообщением Гельмольда (I, 23) об убийстве епископа Иоанна, голову которого воткнули на копье и в знак победы принесли в жертву этому божеству. Но Сварожичу-Радгосту была свойственна и магическая функция: Титмар (VI, 22—23) упоминает о священном коне, который использовался прежде всего в связи с гаданием, основанным на том, как конь переступает через два копья. Храм Сварожича-Радгоста был «знаменитейшим» и посещался «всеми славянскими народами ради [получения] ответов и ежегодных жертвоприношений» (Гельмольд I, 21, ср. I, 2). Вместе с тем есть основания считать, что этому божеству была свойственна и солярная функция. Об этом свидетельствует первая часть имени (*Сварожич*) и легенда о том, что когда Ретре угрожало несчастье, из вод моря поднимался огромный вепрь, сиявший белым клыком (Титмар VI, 23); белый клык и его сверкание функционально соотносились с золотым цветом самого идола бога и пурпурным цветом его ложа (Simulacrum eius auro, lectus ostro paratus. Adam Brem. II, 18, ср. Helm. I, 2; Sax. Annal. 983 г.). В этой же связи, возможно, существенно сообщение Гельмольда о девяти воротах Ретры, со всех сторон окруженной водой. Храм Сварожича-Радгоста был дважды разрушен — в 1068 г. епископом Бурхардом из Гальберштадта, около 1127 г. уже окончательно — Лотарем.

Триглав (*Triglaus*, *Trigelawus*, *Triglous*, *Tryglav*) почитался у поморян. В одном источнике он назван высшим богом (summum

deum. Ebbo III, 1). С ним также был связан священный вороной конь (Герборд II, 33; ср. также equus divinus. Non. Prifling. II, 11), также связанный с гаданием (коня водили через лежащие на земле копья /числом девять/). Триглав изображается в источниках трехголовым; идол его стоял на главном из трех холмов Щецина и был сделан с использованием золота и серебра. Эббон (III, 1) сообщает, что уста и глаза идола Триглава были покрыты золотой повязкой, что тоже, видимо, отсылает к теме гадания, предсказания, предвидения. Храм в Щецине был уничтожен в 1127 г. епископом Отто Бамбергским. Триглава почитали также в Волине и Бранибore.

Все эти три божества балтийских славян выделяются среди других своим статусом и значительным сходством между собой. Из других божеств известны: Яровит (*Yerovitus*, *Herovith*), бог войны, отождествляемый с Марсом (его атрибуты: золотой щит, который во время войны несли перед войском /в мирное время его нельзя было сдвигать с места/, и знамена, окружавшие город во время праздника, посвященного этому богу), но и бог плодородия (жрец Яровита говорит, что во власти этого бога находятся зелень и земные плоды, даруемые людям или отнимаемые у них им, ср. Герборд III, 6; ср. корень **jar-* в связи с темой плодородия, весны); Руевит (*Rugieuithus*), также бог войны, отождествляемый с Марсом (ср. изображение бога с семью мечами у пояса и восьмым, вынутым из ножен и находящимся в правой руке, см. Saxo Gramm. 577) и чтимый в трех разных храмах города, главный из которых был храм Ругевита (стены в храме были заменены пурпуровым занавесом, дубовый идол бога семилик); вместе с Поревитом и Поренутом образует триаду богов, почитавшихся в Коренице; Поревит (Poreuithus), входивший в указанную триаду и имевший пятиглавого идола без оружия (более определенные сведения о функциях отсутствуют); Поренут (*Porenutius*), третье божество триады в Коренице (согласно Саксону Грамматику), его идол имел четыре лица на голове и пятое на груди, левой рукой он касался лба, правой — бороды (Saxo Gramm. 577); Прове (*Prove*), четырежды упоминаемый Гельмольдом и характеризующийся как первый и главный в своей земле (primi et precipui erant Prove deus Altenburgensis terrae… Helm. I, 52), связанный со священными дубами (sacras quercus) и вообще с лесами и рощами (Гельм. I, 83), не имевший ни храма, ни идола, но почитавшийся в

священных дубравах по вторым дням недели; Припегала (*Pripegala*), бог «дионисийского» типа, сопоставляемый с Приапом и Беельфегором (письмо магдебургского архиепископа Адельгольта, 1108 г.); жертвоприношения ему сопровождались возлияниями и дикими криками (о храме и идоле сведения отсутствуют); Подага (*Podaga*), божество, о котором известно, что у него был храм в Плуне и идол (Helm. I, 83); Жива (*Siwa*), главная богиня полабян (primi et precipui erant… Siwa dea Polaborum. Helm. I, 52).

Гельмольд (I, 52), сообщая об обычае славян произносить заклинания от имени богов и о том, что они считают, что все несчастья направляются злым богом, приводит имя этого дьявола или Чернобога (Unde etiam malum deum sua lingua diabol sive Zcerneboch, id est nigrum deum appellant); по не вполне достоверным данным существовал бог по имени Черноглов, он был богом победы, и у его идола были серебряные усы (/Alius deus/ etiam vocabatur Tiarnoglofi, is erat eorum victoriae deus, qui cum iis in expeditionibus ibat; mystacem habebat argenteum. Knytl.-saga, 314). Опираясь на соображения структурного характера и на соответствующие топонимы, иногда постулируют особое божество по имени Белбог; тем самым предполагается наличие четкого дуализма доброго и злого богов, проявляющегося в резкой форме. Однако в целом сведения о последних «черно-белых» богах малодостоверны; относительно Чернобога есть предположение, что здесь речь идет о дьяволе христианской мифологии, возведенном окказионально в ранг богов.

Практически единственный источник сведений о польских богах — «Historia Polonica», ок. 1460 г. В ней упоминается ряд имен с указанием соответствий из римской мифологии: *Yesza* = Juppiter, *Lyada* = Mars, *Dzydzilelya* = Venus, *Nya* = Pluto, *Dzewana* = Diana, *Marzyana* = Ceres, *Pogoda* = Temperies, *Zywye* = Vita. Как персонажи божественного уровня эти фигуры сомнительны, хотя думать вслед за Брюкнером, что большинство их вымышлены Длугошем, нет серьезных оснований. В худшем случае речь идет об ошибках, неправильных попытках осмысления или попытках гипостазирования богов из междометий в песнях ритуального характера (*Yesza*, *Dzydzilelya*, может быть, *Lyada*). В других случаях как божества поняты материальные воплощения мифологических фигур, употребляемые в ритуалах (*Dzewana*, *Marzyana*), но в случаях третьего типа све-

дения Длугоша или достаточно достоверны (*Zywe*, *Pogoda из *Podaga*?) или заслуживают серьезного внимания (*Nya*).

Данные о чешских языческих богах еще более скудны и так же малодостоверны. Неплах из Опатовиц в своей «Хронике» (сер. XIV в.) сообщает о божестве по имени *Zelu* (Habebant enim quoddam ydolum, quod pro deo ipsorum colebant, nomen autem ydoli vocabatur Zelu); не исключено, что это имя сопоставимо с слав. **žal'ь* : **žěl'ь* (ср. *Жля* в «Слове о полку Игореве»), но существуют и другие объяснения. Гаек из Либочан (XVI в.) упоминает такие имена мифологических персонажей, как *Krosina*, *Krasatina*, *Klimba*, не встречающиеся в ранних источниках и обычно считающиеся плодом измышлений автора. Богиня смерти *Morana*, упоминаемая в чешских глоссах «Mater verborum» (XIII в.), считается совсем недавней подделкой. Тем не менее некоторые из этих имен заслуживают большего внимания: отсутствие (или неизвестность) ранних источников не снимает вопроса о безусловном наличии следов С. б. у чехов (и словаков). Свидетельства существования Перуна (ср. *Parom*) и Велеса (*Veles* у Ткадлечка, как злой дух, демон), как и соответствующие топонимические факты (напр., относящиеся к Мокоши), говорят сами за себя.

Сходная ситуация характеризует и южнославянские земли. При отсутствии первичных источников обнаруживаются (прежде всего в топономастике) следы Перуна и Велеса и их культа, а также некоторых других мифологических персонажей (Мокошь, Дабог, Троян и под.).

На основании анализа сведений о С. б. в источниках и языковых данных с достаточной надежностью, хотя, разумеется, в самых общих чертах, восстанавливаются некоторые важные черты, относящиеся к составу п р а с л а в я н с к и х богов, почитавшихся (в принципе) всеми славянами или существенной их частью. Среди этих богов два персонажа бесспорны — Перун и Велес-Волос. Сведения о них представлены во всех основных частях Славии; в единственном достоверном мифологическом сюжете, восстанавливаемом для славянской мифологии (высший уровень) оба этих персонажа оказываются самым непосредственным образом связанными друг с другом (поединок, победа Перуна над Велесом-Волосом, переход «богатств» от побежденного к победителю); несравненно более пол-

ные балтийские данные подтверждают балто-славянский характер этих богов (по меньшей мере), а данные других традиций (древнеиндийской, древнеанатолийской, древнегреческой, германской и др.) позволяют говорить о наличии этих персонажей и схемы сюжета, их объединяющего, еще в индоевропейскую эпоху. Несомненно, восстанавливается для праславянской мифологии и женский образ, также вовлеченный в тот же сюжет; правдоподобно, что он носил имя Мокошь, хотя нельзя исключать, что он мог выступать и под другими именами. Наличие имени Сварог-Сварожич на Руси и у балтийских славян вынуждает и этого бога (с этим именем) считать праславянским — независимо от того, было ли его имя заимствовано или принадлежало к исконному славянскому фонду. Вместе с тем, видимо, в праславянский период существовали и другие локальные обозначения солнечного божества. Праславянскими нужно считать и фигуры (и имена) Морены и мужского персонажа, чье имя обозначалось корнем **Jar-* (ср. Ярило, Яровит и под.), но нет уверенности в том, принадлежали ли они к уровню богов. Другие реконструкции состава праславянских богов более гадательны. Тем не менее в отношении ряда мифологических персонажей очевидны и более глубокие реконструкции (балто-славянский и индоевропейский пласты).

С. б. в языческую эпоху были предметом культа. О его характере лучше всего можно судить по описаниям культово-ритуальных деталей, связанных с божествами балтийских славян, и по археологическим данным, относящимся к структуре святилищ и храмов, а отчасти и к изображениям самих богов (идолы). Культ С. б. предполагал определенную жреческую организацию. Что она была (известно даже имя жреца бога Прове — Мике. Гельм. I, 69) и в ряде случаев (у балтийских славян) достаточно развита и специализирована, известно, но, к сожалению, конкретные детали или вовсе неизвестны, или минимальны. Мало известно и о ритуалах, в частности, жертвоприносительных (впрочем, в отдельных случаях об отдельных их особенностях можно судить по более поздним текстам, где эти особенности выступают в трансформированном виде, ср. русскую сказку об Иванушке и его сестрице Аленушке — *Костры горят горючие, котлы кипят кипучие, хотят меня зарезати…* и т. п.). Постепенно увеличивается число изображений, которые иногда

связывают с С. б. (Збручский идол, языческие изваяния из с. Ставчаны в Поднестровье, изваяния в виде колонн под Голцгерлингеном, статуи из Регница под Бамбергом, ср. более позднюю традицию изготовления из веток, соломы, тряпок и т. п. ритуальных персонажей, приуроченных к языческим по происхождению праздникам, и др.).

Христианизация славянских земель, происходившая с VII по XII в., привела к гибели всей системы С. б. как представителей высшего уровня религиозно-мифологической организации. Первый и самый сильный удар был направлен против веры в языческих богов. И на Руси (в Киеве и Новгороде) и у балтийских славян христианизация начиналась с крещения и уничтожения идолов С. б., сопровождавшегося кощунственными выходками и поношениями. И позже христианское духовенство зорко следило за искоренением веры в богов и обрядов, так или иначе связанных с ними. Дальнейшая судьба С. б. была связана или с полным забвением их, или с резко изменившимся и «ограниченным» их существованием: в одних случаях происходила «деноминация», переименование, при котором многое из относившегося к старым языческим богам сохранялось, но имена решительно заменялись именами христианских персонажей (Св. Илья-пророк, Св. Параскева Пятница, Св. Власий, Св. Никола и т. п.); в других — оттеснение на периферию, понижение в ранге, резкое сужение участников культа (ср. старые русские божества, почитавшиеся «богомерзкими бабами», тайно справлявшими свои требы; о них сообщают слова против язычества, характерные для древнерусской литературы); в третьих — «демонизация» С. б., их «ухудшение», приводившее к тому, что бывшие языческие боги становились злыми духами, нечистыми вредоносными существами; наконец, — «апелятивизация» теофорных имен (ср. *Перун* и *перун* ‘гром’, *Волос* и *волос*, род болезни, *Мокошь* и *мокосья*, женщина дурного поведения, и т. п.). Обращение к образам С. б. нередко в художественной литературе и изобразительном искусстве славянских стран уже в Новое время.

### ЛИТЕРАТУРА

*Н. М. Гальковский.* Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Т. 1—2. М.—Харьков, 1913; 1916.

*Е. В. Аничков.* Язычество и древняя Русь. СПб., 1914.

*Е. Г. Кагаров*. Религия древних славян. М., 1918.
*В. В. Иванов, В. Н. Топоров*. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. Древний период. М., 1965.
*Они же*. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
*Они же*. Славянская мифология // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982.
*Б. А. Рыбаков*. Язычество древних славян. М., 1981.
*Он же*. Язычество Древней Руси. М., 1987.
*L. Niederle*. Život starých Slovanů. T. 2. Č. 1. Praha, 1916.
*A. Brückner*. Mitologia słowiańska. Kraków, 1918.
*Idem*. Mitologia polska. Studium porównawcze. Warszawa, 1924.
*Idem*. Mitologia słowiańska i polska. Warszawa, 1980.
*V. J. Mansikka*. Die Religion der Ostslaven. 1. Quellen. Helsinki, 1922.
*J. Łęgowski-Nadmorski*. Bóstwa i wierzenia religijne Słowian lechickich // Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu. T. 32. 1925.
*C. H. Meyer*. Fontes historiae religionis slavicae // Fontes historiae religionum. Hf. 4. B., 1931.
*E. Wienecke*. Untersuchungen zur Religion der Westslawen. Lpz., 1939.
*В. Чајкановић*. О српском врховном богу. Београд, 1941.
*S. Urbańczyk*. Religia pogańskich słowian. Kraków, 1947.
*B. O. Unbegaun*. La religion des anciens Slaves // Introduction à l'histoire des religions. 2. Les religions de l'Europe ancienne. 3. MANA. P., 1948.
*W. Antoniewicz*. Religia dawnych Słowian // Religie świata. Warszawa, 1957.
Słownik starożitności słowiańskich. T. 1. и сл. Wrocław, 1961 и сл.
*V. Pisani*. Il paganesimo balto-slavo // Storia degli religioni. Vol. 2. Torino, 1965.
*H. Lowmiański*. Religia Słowian i jej upadek (w. VI—XII). Warszawa, 1979.
*A. Geysztor*. Mitologia Słowian. Warszawa, 1982.

**СОМА** (др.-инд. *Soma*, название растения, напитка и божества; от *su-* 'выжимать') — опьяняющий и, видимо, галлюциногенный (в отличие от *суры*, хмельного напитка) напиток, приготовляемый из одноименного растения, и божество этого напитка (позже и луны) — Сома Павамана (*Sóma pávamāna* 'Сома очищающийся'). С. посвящены все 114 гимнов IX мандалы РВ, 6 гимнов в других частях РВ, не считая упоминаний или обращений к С. вместе с другими богами. С. стоит среди богов в РВ на третьем месте по числу упоминаний (после Индры и Агни). Хотя сведения о С. в гимнах довольно однообразны, культ С. имел исключительное значение в др.-инд. религиозной практике. Приготовление сока С. составляло содержание особого ритуала. Стебли сомы (одна из разновидностей *ephedra*,

Опьяненная апсара. Камень. I в.
Матхурский музей

мелкий кустарник с сочным стеблем, но без листьев) вымачивали в воде, выжимали с помощью давильных камней (которые сами относились к мифологизированным объектам), процеживали через сито из овечьей шерсти, разбавляли водой, смешивали с молоком или ячменем и разливали по деревянным сосудам. Одновременно исполнялись хвалебные гимны. Питье сомы вызывало экстатическое состояние; сому жертвовали богам, особенно Индре, полагая, что она дает бессмертие и силу для подвигов. В РВ подробнейшим образом описывается технология приготовления сомы, ее вид (коричневая, желтая, золотая, красноватая, белая, сверкающая и т. д.), вкус (сладкий /как мед/, острый и т. д.), имена (мед, нектар, сок меда, стебля, золотой источник, море, небесные сливки, жир, капли, облако и др.), действия (приносит жизненную силу, мужскую силу, подкрепление, освежение, одушевляет, опьяняет, возбуждает, пронизывает, управляет языком и мыслями, поощряет певца, гонит болезнь и т. п.), использование в ритуале. О самом растении сообщается, что оно происходит с неба, но растет на земле, на горах, что его мать — Синдху, что у него сочный стебель, обильный молоком, что оно называется *ванаспати* ‘господин леса’. — Наряду с указанными существовала еще одна ипостась — небесный С., персонифицированный образ напитка, впрочем, не всегда четко отличимый от сомы-напитка. Во всяком случае нередко идет игра на тождестве и различии небесного и земного С. С. как бог описывается сотнями эпитетов (всевозбуждающий, всезнающий, небесный, возлюбленный, приноситель сокровищ, даятель даров, бог, царь, герой, победитель, мудрец, создатель силы, господин богатств, силы, победы надо всем, повелитель слова, находитель пути, убийца врагов и т. д.); говорится о его силе, славе, мудрости, оружии. С. — господин мира, царь мира, бог надо всеми богами (РВ IX,

42, 2; 65, 2); господин неба, первый творец. Он несет небо, и он родитель неба; вместе с тем он — дитя неба; небо и земля несут его, и он же носитель земли, господин вод, рожден как солнце. Царя надо всем и находясь надо всеми мирами (IX, 54, 3; 66, 2), С. озирает творение, богов и людей, заставляет сиять солнце, создает свет дню, входит как друг в океан, соревнуется с солнцем и т. п. Помимо космологических функций С. связан с законом (он — господин закона, из него он рожден, им стал он велик), он приносит богатство, счастье, жизненную силу, еду, он находит путь, приводит хорошую воду, увеличивает блага, приходит на помощь, награждает певцов, одаряя их мастерством. С. удаляет болезни, побеждает неприятеля, убивает чудовищ, поражает злоречивых. Уже в ведийский период, особенно в культе, обнаруживается связь С. с луной. В брахманах и позже эта связь становится особенно очевидной и С. превращается в бога луны, с чем соотносится и его функция покровителя растительности (лунный свет способствовал росту растений, сама луна связана с росой, влагой и т. п.). Тем не менее, в эпосе значение С. сильно падает: он становится хранителем (*локапала*) северо-востока. Зато число мифологических сюжетов, относимых к С., несколько увеличивается. В РВ, как правило, упоминаются лишь отдельные мотивы, по которым лишь в самых общих чертах можно судить о соответствующих сюжетах. Но и эти мотивы весьма показательны: С. принесен орлом (для Ману) или соколом с высочайшего неба, со скалы, где он был укрыт; его рождение было на высоте; его открыли (взращенного Парджаньей быка, его привела дочь Сурьи, его привели Гандхарвы… IX, 113, 3). С. нашел на небе напиток богов (VI, 44, 23), коров в укрытии (X, 108, 11), сокровища Пани (IX, 111, 12); он поразил Вритру (IX, 61, 20; С. — «убийца Вритры», IX, 25, 3; 28, 3; 37, 5), в битве с которым он участвовал на стороне Индры, вскормленного сомой (сам Индра в свое время был опоен Намучи сомой, смешанной с сурой, и лишен силы). Именно Индра чаще других богов связан с этим напитком. Ему удалось выпить его с избытком даже тогда, когда хранитель сомы Тваштар за убийство его сына Вишварупы отказался пригласить Индру на питье этого напитка; из сомы и огня Тваштар создал дракона Вритру. В свадебном гимне РВ Сома — жених Сурьи, дочери Савитара (X, 85). Показательно, что С. — дитя Парджаньи, бога, связанного с грозой. Жена Парджа-

ньи и, следовательно, видимо, мать С. — земля (в другом месте мать С. — Паджра). Эта генеалогия дает правдоподобное объяснение посреднической (между Землей и Небом) функции С. В РВ С. связан с Агни, Адити и Адитьями, Ашвинами, Пушаном, Ушас, Тваштаром, Ваю, Ямой и др. В эпосе отец С. — Атри, второй сын Брахмы, мать — Анасуя; иногда отцом С. называют Дхарму (Прабхакару и др.). Брахма отдал во власть С. планеты, звезды, растения, жертвоприношения и жрецов. С. первым совершил обряд посвящения на царство (*раджасуя*). Но, презрев благие обеты, С. похитил у своего двоюродного брата Брихаспати его жену Тару. На сторону С. перешел и наставник асуров Ушанас. Боги (и сам Брахма) пытались образумить С., но тщетно. Из-за Тары началась война богов с асурами. Она была так ужасна, что Брахма повелел прекратить ее. Индра же освободил Тару и вернул ее мужу. Вскоре она родила прекрасного видом сына Будху и призналась, что его отец — С. (Вишну-Пур. IV). Известен сюжет и о 27 женах С., дочерях Дакши. Из них любимой стала *Рохини*, остальными же он пренебрегал. Тогда Дакша наслал на С. болезнь, и он стал худеть и чахнуть; свет луны становился все бледнее, растения и живые существа клонились к гибели. Боги упросили Дакшу снять проклятие. С. должен был пойти на берег Западного океана и в день новолуния омыться в водах Сарасвати и избавиться от греха. С. повиновался. С тех пор луна то убывает, то прибывает в зависимости от того, пьют ли из нее боги и усопшие в царстве Ямы сому или же солнце снова наполняет ее (Мбх. XII). В некоторых текстах С. отождествляется с Ямой. В эпосе же повествуется о вражде С. с демоном *Раху*, пытавшимся проглотить луну. Месяц, поглощенный Раху, становится символом печали. В Рам. рассказывается, как Равана на небесах приблизился к обители С., как он, скованный холодом луны, стал пускать стрелы в нее и как Брахма пришел на помощь С., умиротворив Равану. — Мифологический образ С., как и культ растения и напитка, индо-иранск. происхождения (ср. авест. *haoma*); этот культ существует и сейчас в зороастрийском ритуале персов в Индии. В последнее время идет бурная дискуссия вокруг мнения Уоссона о том, что сома приготовлялся из гриба *Amanita muscaria* (мухомор), чему в таком случае соответствовали бы многочисленные примеры в других традициях.

**ЛИТЕРАТУРА**

Ригведа. М., 1972: 136—145, 299—307.
Мифы Древней Индии. М., 1975: 20—22, 26—28, 49—50, 85, 104 и др.
*С. Л. Невелева.* Мифология древнеиндийского эпоса. М., 1975: 90—92.
*Т. Я. Елизаренкова, В. Н. Топоров.* Мифологические представления о грибах в связи с гипотезой о первоначальном характере сомы // Тезисы докладов IV летней школы по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1970: 40—46.
*R. Roth.* Der Adler mit dem Soma // Zeitschr. d. Deutsch. Morgenländ. Gesellsch. 36. 1882: 353.
*M. Bloomfield.* The Myth of Soma and the Eagle // Festgruss an R. von Roth. Stuttgart, 1893: 149—155.
*H. Lommel.* Soma // Forschungen und Fortschritte. 11. 1935: 165—186.
*Idem*. Der Gott Soma // Paideuma. 3. 1944: 36—39.
*Idem*. König Soma // Numen. 2. 1955: 258—283.
*R. F. G. Müller.* Soma in der altindischen Heilkunde // Asiatica. Festschrift F. Weller. Lpz., 1954: 428—441.
*N. J. Shende.* Soma in the Brāhmanas of the Ṛgveda // Journ. of the Royal Asiatic Society (Bombay). 38. 1963: 122ff.
*R. G. Wasson*. Soma. Divine Mushroom of Immortality. N. Y., 1968.
*J. Brough.* Soma and *Amanita muscaria* // Bullet. of the School of Oriental and African Studies. 34. 1971: 331—362.
*U. Schneider.* Der Somaraub des Manu. Mythus und Ritual. Wiesbaden, 1971 (Freiburger Beiträge zur Indologie. Bd. 4).

**СОСНА** — важный растительный мифопоэтический символ, широко используемый в ряде традиций, особенно в древнем Средиземноморье. С образом сосны обычно связываются представления о вечной жизни, бессмертии и смерти (С., наряду с кипарисом, елью и др., относится к числу деревьев, используемых во время похоронного обряда), здоровье, мудрости, твердости, дерзости (даже с оттенком вызова, некоторой надменности), гордом одиночестве, выдержке, терпении и т. п. Но прежде всего в мифопоэтических представлениях подчеркиваются два аспекта С., в своих истоках внутренне связанные друг с другом, — похоронный и фаллический. Считается, что ветки сосны поддерживают и укрепляют душу покойного (кроме того, они постоянно используются как средство, сохраняющее тело от тления). Сохраняющаяся в течение круглого года зеленая хвоя С.

также отсылает к идее вечной жизни как одной из наиболее очевидных форм бессмертия, преодоления смерти. Ветки С. во время похоронного обряда, сигнализируя о смерти и похоронах, вместе с тем обозначают и преодоление смерти, начало вечной жизни. Плиний в «Естественной истории» прямо сообщает, что С. — похоронное дерево (Picea feralis arbor…) и выставляется в качестве похоронного знака (funebri indicio. XVI, 10). В русской традиции было принято покрывать гроб, несомый на кладбище, ветками С.; свежая могила также обкладывалась сосновыми ветками. Артемидор указывал, что С. в сновидении обозначает разрушение. Как фаллический символ С. посвящена многочисленным богам, явно или неявно связанным с идеей плодородия (Аттис, Кибела, Осирис, Дионис, Вакх, Пан, Посейдон, Нептун и др.). Особенной известностью пользуется мифологический мотив о гибели фригийского божества Аттиса, оскопившего себя в припадке безумия, насланного на него из ревности богиней плодородия (из класса Великих Матерей) Кибелой. После смерти Аттис возрождается в виде С. Около нее находит себе убежище и безутешная Кибела (С. называют «деревом Кибелы»; Марциал называет шишки С. «яблоками Кибелы»), не желающая расставаться даже с растительной ипостасью своего возлюбленного. Тот факт, что есть версии, в которых именно Громовержец Зевс воскрешает Аттиса в виде С., дает возможность видеть в этом мифе один из вариантов «основного» мифа. Неслучайна и связь Асклепия с С.: в целом ряде изображений этого бога врачевания (кстати, умерщвленного молнией Зевса) он держит в руках сосновую шишку. В одной из вотивных надписей, найденных в храме Асклепия, говорится о некоем Юлиане, вылечившимся от воспаления легких тем, что в течение трех дней ел с медом орешки из сосновых шишек, лежавших на алтаре Асклепия. Вообще С. и ее продукты (шишки, смола, сок и т. п.) широко используются в народной медицине, в частности, при болезни легких. Особая сакральная роль характеризует С. в Китае и Японии, где она является одним из наиболее почитаемых растений среди бесцветочных деревьев. В Китае и Японии С. связана с определенными ритуалами, прежде всего с Новым годом, брачными празднествами и чествованием старых людей. Символика С. здесь в принципе не противоречит указанной выше, но в общем она несколько более специализирована (первенство, процветание, долго-

летие, твердость в дружбе, почтение к старости; зима; контроль над собой, ср. сохранение С. своей мощи, несмотря на снег и мороз). В искусстве образ С. нередко связывается с изображениями черепа и черепахи. С., бамбук и слива — три друга холодного времени года; черная и красная С. — свадьба, брак; мужской принцип; черная С. — жалость, сожаление; мужской принцип; сосновая смола — время; философия; сосновые ветви — знак победы на Истмийских играх, празднике, посвященном Посейдону и отмечавшемся в Истме в сосновой роще (сосновые ветви могли заменяться зеленью сельдерея или переплетаться с пальмовой ветвью). Шишка С. — очень яркий фаллический символ, отсылающий к теме производительной силы, плодородия, возрождения, изобилия, счастливой доли, жизни, огня (сосновая шишка, огонь и фаллос нередко выступают как замена друг друга). Сосновая шишка, покрытая одеждой Кибелы (или Реи) недвусмысленный знак соития. В своем сочинении об Исиде Плутарх сообщает, что во время мистерий этой богини в Библосе, в храме Матери богов Балтис, одеждой Исиды покрывали священный кол (= фаллос). В орфической и близких ей традициях сосновая шишка рассматривалась как образ сердца Загрея, растерзанного титанами. В памятниках ассирийского искусства шишка С. связывается с божеством сада жизни (= рая), которому она жертвуется. Шишка сосны — атрибут многих богинь любви (в трансформированном виде ее изображение важный элемент одного из хорошо известных типов орнамента с семантикой плодородия); в преобразованном виде этот элемент иногда появляется на стопе Будды. В семитской традиции сосновая шишка символизирует жизнь, понимаемую как соединение двух разных (иногда противоположных — положительной и отрицательной) сил. В разных европейских традициях шишка С. пользуется особым почитанием (так, в Аугсбурге она находилась под покровительством Св. Афры). Сама С., также отсылая к сексуальной символике, может выступать и в функции мирового дерева (как, напр., в некоторых сибирских шаманских традициях). В ряде случаев с С. соотносится человеческая жизнь или сам человек (так, в «Тайной истории» монголов младшие братья сравниваются с С. и кипарисами; в «Эдде» [«Речи Высокого» 26] гибель С. сопоставляется со смертью человека). В одной старой уйгурской легенде, сообщаемой Джувани, говорится о двух деревьях, из которых одно — береза,

а другое по описанию соответствует сосне. Оба дерева растут между двумя реками и выступают как образ двойного дерева жизни. Вообще известен и образ двух сосновых деревьев, реализующих символику двуединства, верности, страстной и постоянной любви (в старой японской легенде рассказывается о двух возлюбленных Nase и Aze, которые больше всего на свете хотели остаться вдвоем наедине; когда они плакали и обнимались, они были превращены в две С., соединенные друг с другом). В румынской народной песне также описывается превращение в С. и в виноградную лозу двух возлюбленных, похороненных рядом друг с другом. С. как мировое дерево или дерево жизни представлена и в русских сказках: ср. золотую С. с сидящими на ней райскими птицами или С. с серебряными ветками, находящуюся в подсолнечном царстве (Афанасьев № 286, 564). Христианская традиция также почитала сосну. В частности, хорошо известен мотив благословения С. Иисусом за то, что она укрыла его во время бегства в Египет (впрочем, в легенде о Св. Мартине, написанной Сульпицием, С. характеризуется как «дьявольское дерево»). В некоторых мифах и легендах североамериканских индейцев С. — гигантское и быстро растущее дерево, достигающее небес; по нему спасается от людей белка, пока она не попадает на звезду; на вершине С. укрепляется солнце. Это сияющее светоносное дерево выступает в функции мирового дерева и трактуется как дерево, с которым связаны добрые предсказания, в частности, относящиеся к браку. Связь же С. с браком и любовью многообразна. В помпейской живописи известно изображение бога любви, увенчанного сосновыми ветками (Овидий описывает фавнов с венками из веток С.). Вергилий называет С. *pronuba* (слово, обозначающее распорядительницу свадьбы, в частности, Юнону как ее покровительницу), поскольку свадебные факелы изготовлялись из С. У Каллимаха и Лонга упоминаются девушки в венках из сосновых веток (нераскрытая шишка С. также символизировала девственность). В Подолии сосновые ветки украшали свадебный пирог. Символика С. и ее частей — составной элемент обсценных выражений. В «цветочном» календаре С. принадлежит день 21 марта.

## ЛИТЕРАТУРА

*A. de Gubernatis.* La mythologie des plantes ou les légendes du règne végétal. T. 2. P., 1882: 289—293.

*G. Jobes.* Dictionnary of Mythology, Folklore and Symbols. 2. N. Y., 1962: 1273—1274.

**СТИХИИ, ЭЛЕМЕНТЫ.** — Во многих мифопоэтических традициях, а также в целом ряде ранненаучных и философских попыток объяснения мира С. или элементы рассматриваются как составные части Вселенной, ее строительный материал, объясняющий и аспект единства и аспект многообразия Вселенной. Поскольку мир в его актуальном феноменальном состоянии не исчерпывается несколькими основными стихиями, предполагается, что они вступают в сложные процессы взаимодействия, которые, собственно, и приводят к многообразию материальной структуры и фактуры Вселенной. Поскольку учение о С. или элементах кратчайшим образом соединяет примитивную эмпиричность (ср. наличие в природе в чистом виде основных С. или элементов) с относительно продвинутыми и довольно абстрактными построениями (элементы, сублимированные до уровня общих принципов, физических или натурфилософских идей, классификационных понятий), мифопоэтическую традицию с ранненаучной, — С. или элементы в том или ином виде имели почти универсальное распространение, служа моделью материального состава Вселенной и ее развертывания от единства (хотя бы и относительного) к множественности и разнообразию. Этот последний аспект обычно реализуется в форме статической картины, когда указываются операции развертывания С. и сведéния всего материального состава мира к единству, т. е. к исходным С. Но в ряде случаев, особенно в более продвинутых вариантах учения об элементах, вырисовывается и динамический диахронический аспект проблемы — эволюция мира, данная через взаимодействие основных его элементов.

Наиболее развитые и получившие известность варианты учения о С. или элементах засвидетельствованы в трех традициях — древнекитайской, древнеиндийской и древнегреческой, причем сходства между двумя последними столь значительны и далекоидущи, что есть основания говорить об общем (хотя бы частично) источнике — древней индоевропейской версии (схеме) учения о С.

В Древнем Китае дуалистическая концепция *ян—инь* дополнялась учением о «пяти первостихиях» — усин. Уже в «Шу цзи-

не» в главе о «Великом плане» («Хун Фань») формируется один из первых вариантов этого учения: «первое начало — вода, второе — огонь, третье — дерево, четвертое — металл и пятое — земля. [Постоянная природа] воды — быть мокрой и течь вниз; огня — гореть и подниматься вверх; дерева — [поддаваться] сгибанию и выпрямлению; металла — подчиняться [внешнему воздействию] и изменяться; [природа] земли проявляется в том, что она принимает посев и дает урожай. То, что мокрое и течет вниз, создает соленое; то, что горит и поднимается вверх, создает горькое; то, что поддается сгибанию и выпрямлению, создает кислое; то, что подчиняется и изменяется — создает острое; то, что принимает посев и дает урожай, создает сладкое». В «Книге перемен» («И цзин», VIII—VII вв. до н. э.), как и в ряде других текстов, пять первостихий выступают как результат взаимодействия *ян* и *инь* и как основа всего, что есть в мире (другой вариант — создание пяти первостихий Небом). Таким образом, они были средством вторичной классификации и описания структуры мира. Существенным был не только состав элементов (вода — шуй, огонь — хо, дерево — му, земля — ту, металл — цзинь), но и их порядок, последовательность в схемах. Так, в «Космогоническом порядке» реализовалась последовательность вида: дерево — огонь — вода — металл — земля; в «Современном порядке»: металл — вода — дерево — огонь — земля. Для выяснения процессов становления и разрушения особенно важны были две особенности — взаимопорождение и взаимопреодоление (или взаимопреобладание). Первая определяла структуру «Порядка взаимного порождения» (огонь → земля → металл → дерево → вода → огонь), а вторая — структуру «Порядка взаимного преодоления» (земля → дерево → огонь → металл → вода → земля). В последнем «порядке» существенно то, что каждый предыдущий элемент разрушает (преодолевает, побеждает) последующий, будучи в свою очередь контролируемым со стороны предшествующего ему в схеме элемента. Актуальность подобных схем для продолжительного периода времени подтверждается обилием старых текстов типа: «Почему пять элементов приходят к власти последовательно? Потому что они последовательно порождают друг друга. Отсюда каждый из них имеет свое начало и конец…» (и далее излагается схема порождения), «Бо Ху-тун» (сообщение о диспуте конфуцианских монахов

в Аньчане), или: «Первое: Небо породило Воду. Второе: Земля породила Огонь. Третье: Небо породило Дерево… Десятое: Земля завершила Землю» («Дай Тин-хуай»), или: «Человек следует Земле. Земля следует Небу. Небо следует Дао… («Даодэцзин», XV). Во всяком случае уже в натурфилософской школе Цзоу Яня (IV в. до н. э.) учение о ян—инь и усин («пяти первоэлементах») превратилось в более или менее единую космогоническую систему. Другой результат развития учения об элементах — создание классификационных комплексов, которые в сумме описывают мир как единое (ци), а каждый порознь связывает воедино основные характеристики мира в разных его аспектах. Ср., напр.: *вода* — соленый, черный, север, зима, учтивость, дождь, планета Меркурий, черный император, источник, почки; *огонь* — горький, красный, юг, лето, аккуратность, солнечный свет, планета Марс, красный император, очаг, легкие и т. п. (ср. сходного типа комплексы в Упанишадах и в целом ряде архаичных традиций). Соответствия в природе должны быть соотнесены с системой соответствий в обществе, что и является основной гарантией гармонии; нарушение соответствий, отклонение от них вызывает состояние дисгармонии. Система из пяти С. пронизывает и шестидесятилетний календарный цикл, описываемый пятью двойными столбцами, соответствующими пяти С. (каждая из них выступает в мужском /нечетные столбцы/ и женском /четные/ виде). Пять элементов определяют и состав человека (ср. «Книгу о внутреннем человеке»), проникая в него извне вместе с пищей. Здоровье человека обусловлено правильным соотношением в нем этих элементов. Не случайно, что учение о пяти элементах оказало значительное влияние на медицину, химию, музыку. В философских системах Цзы Сы, Мэн-цзы, Цзоу Яня учение о пяти элементах в значительной степени освобождается от элементов мифопоэтического мировоззрения (в частности, от анимистических ассоциаций), и постепенно выкристаллизовывается идея круговорота элементов, объясняющая мир в его развитии. Впрочем, учение о С. в Древнем Китае знает и другие версии. Одна из них засвидетельствована в «И цзине», где речь идет о восьми триграммах (небо, гора, огонь, ветер/дерево, водоем, земля, гром, вода), из которых образуется 64 гексаграммы, выражающие определенное состояние действительности. По словам Ю. К. Щуцкого, «весь мировой процесс пред-

ставляет собою чередование ситуаций, происходящее от взаимодействия сил света и тьмы, напряжения и податливости» (Китайская классическая «Книга перемен». М.—Л., 1960: 47). Исторически с учением о 5 или 8 стихиях связаны древнекитайские культы пяти или восьми богов (ср. аналогии в других традициях), выросшие из раннего культа трех владык, повелевающих стихиями. Можно напомнить, что в даосизме пять элементов тоже были объектом почитания. Учение о пяти С. в значительной мере сохранено в китайском и японском буддизме, хотя состав элементов претерпел изменения: земля, вода, огонь, воздух, эфир (ср. также новые соответствия типа: земля, повелительница Срединного царства, символизируется квадратом; вода, владычица севера, — шаром или кругом; огонь, владыка юга, — треугольником и т. д.). В нефилософизированной форме представления с С. известны и в других юго-восточноазиатских традициях (японской, корейской, вьетнамской, бирманской и т. п.).

В древнеиндийской традиции хорошо известно учение о пяти элементах — земля, вода, огонь, ветер (*vāyu*) и воздушное пространство (*ākāśa*) — которые с теми или иными вариациями выступают в текстах Упанишад и в буддизме (последнему были известны и более абстрактные версии состава пяти элементов-С.: земное, жидкое, текучее, пламенное, эфирное). При этом элементы упорядочены сетью взаимосвязей (восходящий и нисходящий порядки), описывающих процесс взаимного порождения элементов. Ср.: «Поистине из этого Атмана возникло пространство, из пространства — ветер, из ветра — огонь, из огня — вода, из воды — земля, из земли — трава…» (Taitt.-Upan. I, 1, 2) «Земля…, огонь…, воздушное пространство…, солнце…, небо…, это в восходящем порядке. Теперь в нисходящем порядке. Небо…, солнце…, воздушное пространство…, огонь…, земля…» (Chānd.-Upan. II, 2, 1—2) и т. п. Существуют тексты, которые выражают взаимосвязь элементов и иначе: земля покоится на воде, вода на ветре, ветер на пространстве…, или: земля — предшествующий элемент, небо — последующий элемент, … ветер — средство соединения… и т. д. Как и в Китае, в Индии (прежде всего в Упанишадах) возникают длинные цепи соответствий, во главе каждой из которых стоит один из пяти элементов. Сами же эти цепи образуют комплексы, с помощью которых описывается и моделируется философизированная структура мира. Пятиэлементная схе-

ма не является исходной для древнеиндийской традиции. Об этом свидетельствуют как расхождения в составе пятиэлементных схем (например, в буддизме, наряду с землей, водой, огнем и ветром, мог выступать элемент *īraṇa*, обозначавший не только воздух, но и движущуюся материю, элемент *pṛthivī*, собств. — ‘земля’, обозначал не только землю, но и материю в аспекте ее устойчивости, сопротивления; в джайнизме, наряду с землей, водой, огнем и ветром, выступали растения, т. е. дерево), так и четырех- (ср. учение о 4 элементах — «бхута» у чарваков) и даже трехчленные комплексы элементов (земля — вода — огонь; ср. другой вариант: жар — вода — пища. Chānd.-Upan. VI, 2, 1—4 — в схеме эволюции Сущего). В свою очередь трехэлементные комплексы обнаруживают связь с бинарными противопоставлениями первоэлементов — вода и огонь, тьма и свет, пракрити и пуруша (в санкхье), дхарма и адхарма (у джайнов) и т. п. Тем не менее, именно пятиэлементная система, предполагающая более простой источник и длинный путь философско-религиозных спекуляций, оказалась наиболее продуктивной и влиятельной. В частности, она послужила новым аргументом в пользу мифопоэтической концепции тождества макрокосма и микрокосма. По древнеиндийским верованиям, пять элементов — строительный материал равно для мира и человека (известны и более специальные соответствия типа: огонь — рот, ветер — нос, солнце — глаза и т. п., ср. Aitar.-Upan.).

Для древнегреческой традиции (правда, не самого архаичного типа) особенно актуальной была также пятиэлементная схема — земля (*γῆ*), вода (*ὕδωϱ*), огонь (*πῦϱ*), воздух (*ἀήϱ*), эфир (*αἰθήϱ*), оказавшая влияние не только на космогонические учения, но и на медицину (см. ниже). Тем не менее, ее истоки, лежащие в мифопоэтических представлениях о мире, были иными. Роль стихии огня и воды отчетливо выступает уже у Гомера. Но у него, как и у Гесиода, обнаруживается тенденция к персонификации (иногда связанной с жесткой локализацией) С., переводящей С. в ряд мифологических персонажей (ср. у Гесиода мотивы порождения богов от брака Неба и Земли, т. е. Урана и Геи, возникновения из Хаоса Ночи-Никты и Эреба, а от Ночи — Эфира и Дня; другой вариант — рождение Землей-Геей Неба-Урана и т. д.). Ионийские натурфилософы актуализировали учение об элементах в своих попытках най-

ти исходный первоэлемент, из которого объяснялся бы мир во всем его многообразии (ср. роль воды у Фалеса, воздуха у Анаксимена, огня у Гераклита), но при этом следует помнить о попытках преодоления наивно-эмпирического понимания элементов в архаичных традициях (ср. апейрон у Анаксимандра или понимание огня Гераклитом, согласно которому огонь стоит как бы вне схемы «рождения» и «смерти», вне трех эфемерных элементов — «души-воздуха», «воды» и «земли» и в то же время выступает как мера обмена и то, что причастно вечности). Эмпедокл видел начало и основу всего сущего в четырех элементах (земля, вода, воздух, огонь), «корнях всех вещей», соединявшихся друг с другом силой любви и разъединявшихся силой ненависти. Впрочем, эти элементы присутствуют и в орфических гимнах, исполнявшихся во время мистерий, и у Ферекида (Хронос создал из своего семени огонь, ветер /или дыхание/ и воду, которые, будучи распределены по 5 «укрытиям», образуют потомство богов, ср. *πεντέκοσμον* «пятимирие»), и в тетраде (четверице) Пифагора и его последователей (пифагорейцы заключали о сводимости мира к четырем элементам, в частности, из того, что существует возможность выразить отношение двух кубов четырьмя различными способами), в преобразованной форме у Парменида (все происходит из 4 элементов огня и света, земли и мрака; Ананке создала Эрота как силу соединения; активная мужская и пассивная женская субстанции, взаимодействуя, создают мир). Известны и опыты «элементной» теологии: Эпихарм, ученик Пифагора, полагал, что вода, огонь, земля и воздух не что иное, как боги; стоики же учили о том, что огонь как тончайшая материя проницает весь мир. что четыре С. были созданы Зевсом: земля — Деметра, вода — Посейдон, воздух — Гера и огонь — Гефест (при этом четырехугольник понимался как схема начала сущего: каждый его угол связывался с одной из С.). Учение об элементах оказало влияние и на более продвинутые теории физической структуры мира: с одной стороны, на атомистическую концепцию Демокрита, с другой, на Аристотеля, непосредственно разрабатывавшего теорию 4 элементов (первичные противоположные качества — тепло и холод, сухость и влага, — сочетаясь попарно, образуют четыре С.: теплый и холодный огонь, теплый и влажный воздух, холодную и сухую землю, холодную и влажную воду; как наиболее тяжелая земля оказывается в центре,

вода, воздух, огонь на ней или на над ней), но использовавшего и 5-й элемент эфир.

Как в Греции, так и в Индии на основе учения о четырех элементах сложилась медицинская медико-биологическая концепция о четырех жидкостях («гуморах»), которые, находясь в равновесии, обеспечивают здоровье человека. Так, Гиппократ учил, что каждая из 4 «гумор», находящаяся в человеческом организме, связана с особым элементом: холодная и влажная слизь — с водой, горячая и влажная кровь — с воздухом, горячая и сухая желтая желчь — с огнем, холодная и сухая черная желчь — с землей. Как общее мифопоэтическое ядро греческой и индийской традиции выделяется противопоставление слизи и желчи, соответственно связанных с водой и огнем (ср. индийское учение о «доша», букв. — ‘недостатках’, параллельное учению о «гуморах»). Более опосредствованно учение об элементах связано с греческой теорией темпераментов (психо-физических типов) и с индийскими и греческими классификациями химико-вкусовых ощущений (сладкий, кислый, соленый, горький, острый); ср. греко-римскую цвето-элементную матрицу: земля — синяя, вода — зеленая, огонь — красный, воздух — желтый (у древних евреев соответственно: белая, пурпуровая, красный, красный).

Учение об элементах оставило глубокий след и в традициях, не обнаруживающих перехода к научной (или «преднаучной») методологии, причем как сильно развитых и создавших законченные и разработанные варианты религиозных систем, так и довольно примитивных. Что касается первых, то уместно назвать еврейскую традицию, обозначавшую 4 элемента тетраграммой, каждый элемент который соответствовал первой букве слов, передававших названия 4 С. Воде был посвящен жемчуг, земле — рубин, огню — метеоры, воздуху — радуга. Этим же элементам соответственно посвящались рыба (или дракон), бык (или лев), человек (или ангел), орел (ср. известное в поздних мистических учениях соотнесение разных свойств и качеств человека с элементами, напр.: воздух — мечтательность, любовь к свободе, глубина; огонь — эмоциональность, неукротимость, победительность и т. п.). В «Книге Еноха» рассказывается об ангелах С. (согласно некоторым источникам, наблюдение за стихиями поручено третьему ангельскому чину, т. наз. «началам»; архангелы Михаил, Уриил, Гавриил и Рафаил связаны с определенными С.;

ср. в христианской традиции связь четырех евангелистов с разными видами животных, которые в свою очередь связаны с 4 элементами), а в «Бытии» говорится о творении Богом неба, земли, ангелов воды и огня. Согласно талмудической традиции огонь, вода и дух Господний до сотворения мира были тремя элементами Хаоса, породившими соответственно свет, тьму и мудрость. Элементные ассоциации обнаруживаются и в символике четырехчастной скинии. Как и во многих других традициях, у евреев огонь и вода рассматривались как главные средства очищения (гибель мира в конце времен — катаклизм и экпиросис — также отсылают к этим элементам; не случайно, что древние индоевропейцы, как и другие народы, знали два основных вида клятвы — при воде и при огне, а в ряде мистических систем именно огонь и вода — основа всего сущего /ср. учение Якова Бёме/; ср. также мотив брака /прения, спора/ огня и воды, аналогично браку Земли и Неба). В «буквенных» версиях творения мира (ср. «Берахот») элементы связываются с определенными буквами или их сочетаниями. В ряде гностических учений разные этапы эманации некиих сущностей (напр., Духа Божьего) объясняют происхождение элементов. Вклад древнеиранской традиции в гностицизм состоял, в частности, в тенденции к персонификации С. (можно напомнить о том, что Ахура Мазда связывался с Небом, Земля понималась как его мать, Огонь — как сын, Вода — как дочь; *амеши* покровительствовали разным С.; ср. также митраическую мифологему четырех обожествленных элементов: вода в виде сосуда с жидкостью, огонь в виде льва, земля в виде змеи, воздух в виде птицы).

Мифопоэтический комплекс элементов или С. (нередко их число четыре) обычен и для менее сложных систем. В эддических текстах говорится о том, что вначале мир состоял из бездны и двух царств — света-тепла и мрака-холода; вода, огонь и воздух — три сына, порожденные великаном. В древнеегипетских мистериях мир творится божествами воды, огня, воздуха и земли. У ацтеков борьба Кецалькоатля и Тецкатлипока представляет собой образ борьбы 4 С. Западносуданские догоны соотносят 4 С. с четырьмя первопредками и четырьмя племенами. Первый родовой старейшина бог Амма принес в жертву бога воды Номмо, разбросав его члены по 4 частям света (из семени Номмо выросли на земле 4 дерева, соотносимые с 4 первопредками). У целого ряда индейских племен Америки от-

четливо сохраняются представления о 4 космологических элементах, нередко связываемых с соответствующими божествами, духами (ср., в частности, в античной традиции Рима, сохранившейся и в Средние века: духи воды — ундины, духи воздуха — сильфиды, духи огня — саламандры и т. п.), странами света, цветовыми типами и т. п. Иногда считают, что разные эпохи существования мира определяются господством разных С. (чаще всего различают периоды попеременного преобладания воды и земли). Образы С. глубоко укоренены в фольклоре, в художественной словесности и литературе (ср., напр., разные варианты мифологемы воды и огня как одной из ведущих архетипических схем), в изобразительном искусстве (ср., напр., тему союза или борьбы С.). При этом образы С. выступают не только на сюжетно-тематическом уровне, но и отлагаются в глубинной образности (метафорика, символика). См. также статьи *Вода*, *Воздух*, *Земля*, *Огонь*.

### ЛИТЕРАТУРА

*Ю. К. Щуцкий.* Китайская классическая «Книга перемен». М.—Л., 1960.

*И. С. Лисевич.* Моделирование мира в китайской мифологии и учение о пяти элементах // Теоретические проблемы восточных литератур. М., 1969.

*А. В. Лебедев.* *Ψυχῆς πείρατα* // Структура текста. М., 1980.

*O. Böhtlingk.* Die fünf Elemente der Inder und Griechen // Berichte der philos.-hist. Kl. d. Sächs. Gesellsch. d. Wissenschaften zu Leipzig. 1900.

*C. Singer.* Greek Biology and Greek Medicine. Oxford, 1922.

*A. Forke.* The World Conception of the Chinese. L., 1925.

*W. Eberhard.* Beiträge zur kosmologischen Spekulation Chinas in der Han Zeit // Baessler Archiv. Beiträge zur Völkerkunde. Bd. 16. 1933.

*A. A. M. Esser.* Die theoretischen Grundlagen der altindischen Medizin und ihre Beziehungen zur griechischen // Deutsche Medizinische Wochenschaft. 1935. № 15.

*Idem*. Die Medizin im Gang des abendländischen-morgenländischen Geistesgutes // Zeitschrift über d. Forschungsergebnisse der gesamten Medizin. Jg. 1. 1947. Hf. 18—19.

*W. H. C. Jones.* Hippocratic Medicine. Its Spirit and Method. N. Y., 1941.

*J. Filliozat.* La doctrine classique de la médecine indienne. Ses origines et ses parallèles grecs. P., 1949.

*W. Kirfel.* Die fünf Elemente, insbesondere Wasser und Feuer. Ihre Bedeutung für den Ursprung altindischer und altmediterraner Heilkunde. Walldorf—Hessen, 1951.
*J. Needham.* Science and Civilization in China. Vol. 2. Cambridge, 1956.
*C. Lévi-Strausse.* La pensée sauvage. P., 1962.
*P. G. Kuntz.* Mythical, Cosmic and Personal Order // The Review of Metaphysics. Vol. 16. 1963.
*W. K. C. Guthrie.* A History of Greek Philosophy. Vol. 1 и сл. Cambridge, 1966 и сл.
*Ch. H. Long.* Alpha: the Myths of Creation. N. Y., 1969.

**СУПАРНА** (др.-инд. *su-parṇá-*, букв. — ‘прекраснокрылый’, ‘прекраснопёрый’) — мифологизированный образ птицы, широко распространенный в ведийской и индуистской мифологии, в символике северного и южного буддизма (Индия, о. Ланка, сопредельные страны). С. относится только к большой птице — или к сверхъестественной, сказочной, неизвестной за пределами мифологии (напр., к *Гаруде* или соответствующим персонификациям, ср. С. как воплощение Риши, Дева-гандхарвы, Асуры), или к реально существующей хищной птице (орел, коршун и т. п.), или, наконец, к метонимически построенным образам (напр., к солнцу или луне как «крылатым» или же «снабженным лучами» /в двойств. числе слово для С. обозначает солнце и луну/, к облакам, к лучу, к семи огненным языкам /«Грихьясутра»/, к соме, даже к коню, к горе, к реке и т. п.). С. пятикратно упоминается в «Ригведе» (ср. С. как большая хищная птица, сын орла /X, 144, 4/ или мотив С., приносящей сому с неба /VIII, 100, 8; IX, 48, 3/; ср. эпитет С. — «быстролетающей» /IX, 26, 4/ и др.). В послеведийских текстах С., как и *Гарутмант* (см.) одно из наименований Гаруды, которая влечет за собой небесную колесницу Вишну, уподобляемую солнцу. Валакхильи, обиженные Индрой, сотворили орла, крадущего сому (С. Сомахартар /*Suparṇa Somahartar*/), чтобы навредить Индре. Имя С. носит и ряд других персонажей с отчетливо выраженной птичьей природой; ср., напр., имя матери Гаруды или Праджапатья Аруни Супарнеи (*Prājāpatya Āruṇi Suparṇeya*) в «Бхагавата-Пуране» или «Нараяна-Упанишаде»; имя сына Антарикши и т. п. — Вместе с тем в эпосе выступает коллективный мифологический персонаж, образующий особый класс, — супарны. В «Махабхарате» I содержится история проис-

хождения двух прародителей супарнов и основной миф, связываемый с ними: Дакша выдал своих многочисленных дочерей замуж за риши Кашьяпу, который предложил двум из них — Кадру и Винате — выбрать себе потомство. Кадру захотела, чтобы у нее была тысяча сыновей, Вината — только двух, но таких, которые превосходили бы достоинствами сыновей своей сестры Кадру. Через некоторое время у Кадру появилась тысяча яиц, а у Винаты два яйца. Через пятьсот лет из яиц Кадру вылупились тысяча змей-нагов. Снедаемая нетерпением Вината разбивает одно яйцо и обнаруживает в нем только наполовину развившегося сына, названного Аруной (собств. — ‘багряный’). В гневе он проклинает мать. Предрекает ей пятисотлетнее рабство, но обещает, что ее освободит в конце концов второй ее сын, когда он появится на свет. Все случилось по предсказанию Аруны, и через пятьсот лет у Винаты родился из яйца гигантский орел Гаруда (вместе с Аруной они называются С.). Разбив яйцо, он выбрался наружу, поднялся в небо, повергнув богов в ужас. Брахма приказал Гаруде взять преждевременно родившегося Аруну и помочь богу солнца Сурье, преследуемому демоном Раху и грозившему сжечь землю, если ему не окажут помощь. Аруна поместился на колеснице Сурьи и своим телом защищал землю от солнечного зноя, став навсегда колесничим Сурьи, возвещавшим рассвет. Гаруда, вернувшись к матери, узнал о ее рабстве и о том, что освободить ее из него он сможет, добыв у богов амриту для змей-нагов. Воспользовавшись советом своего отца Кашьяпы, С. Гаруда проникает в жилище богов, обратил их в бегство, преодолел сопротивление драконов, стерегших амриту, и захватил ее. Испуганный Индра просил Гаруду вернуть амриту и за это обещал выполнить любое его желание. Гаруда поставил условием Индре сделать змей-нагов своей пищей. С тех пор змеи-наги пожираются Гарудой и его потомками, птицами. С. В этом мифе птицы-супарны противопоставлены змеям-нагам по признакам верх — низ, небо (солнце) — земля (нижнее царство), крылатые — бескрылые, те, кто ест, — те, кого едят. Вместе с тем миф подчеркивает родство этих двух териоморфных классов мифологических персонажей, отмечающих разные зоны космологического пространства (ср. связь птиц /или крылатого солнца/ с верхом, а змей с низом в схеме мирового дерева). Изобразительное искусство Индии знает многочис-

ленные композиции с участием этих двух классов мифологических персонажей.

### ЛИТЕРАТУРА

Мифы Древней Индии. М., 1975: 24, 78, 206, 209.
Hindu Myths. Harmondsworth, 1975: 222, 228.

**СУРА** (др.-инд. *Súrā*, ср. *súrā* ‘хмельной напиток’) — 1) персонификация суры, хмельного напитка (она же — *Сура-деви*; в Пуранах — *Варуни*, жена или дочь Варуны). При пахтании океана (Мбх. I, Вишну-Пур. I и др.) из него вышла С., принятая богами, но отвергнутая сыновьями Дити и Дану (с тех пор, согласно народной этимологии, они стали называться *асурами*, т. е. *a-sura*, не принимающий суры); — 2) Сура (*Súra*), эпитет богов, начиная с Упанишад, ориентированный на противопоставление *сура* : *а-сура* (‘бог’ : ‘не-бог’, ‘асура’); и это образование толкуется в духе народной этимологии.

**СУРЬЯ** — 1) Сурья (др.-инд. *Sūrya*, мужск. род, букв. — ‘солнце’) — солнечное божество. В РВ ему посвящено 10 гимнов. Из всех солярных божеств С. самое конкретное; в ряде случаев трудно решить, идет ли речь о божестве или о самом солнце. С. малоантропоморфен, но он сам — глаз, всевидящее око богов, особенно Митры и Варуны, иногда Агни. Он — всезнающий и всевидящий, озирающий весь мир, взирающий на добро и зло, у него быстрый взгляд. Он рождается на востоке (из жертвоприношения), поднимается из-под земли, приветствуемый певцами, выходит из небесных врат и в течение дня обходит землю и небо, ограничивая день и ночь (РВ I, 50, 7). Отмечается, что С. движется по небу без коней и упряжи (I, 152, 5), хотя не раз упоминаются и его кони, семь коней (V, 45, 9), колесо (VII, 63, 2); иногда С. изображается в виде птицы или даже летящего ежа. Основное действие С. — изливание света, сияния, им он озаряет мир и разгоняет тьму, болезни, врагов. Его лучи уподобляются семи кобылицам, везущим его колесницу (ср. I, 121, 13 и др. о состязании С. с *Эташей*). С. исцеляет людей при помощи «медовой» терапии — «мадхувидья» (I, 191), продляет дни жизни; его же просят о богатстве, здоровье, процветании, потом-

стве. Он поддерживает небо («столп неба», РВ IV, 13, 5), его создали боги, которые поместили его на небо («сын неба», X, 37, 1, 5, 7) после того, как он был скрыт в океане. Путь С. указан Адитьями (он сам иногда называется этим именем), приготовлен Варуной, Пушан — его посланец. Отец С. — Дьяус, мать — Адити. Ушас упоминается как его жена (VII, 75, 5), за которой он следует; иногда же говорится, что С. рожден вместе с Ушас, что он — из ее лона. Дочь С. — Сурья (см. ниже). Теснее всего С. связан с Адитьями, Ушас, Агни, а также с Сомой, который однажды назван родителем С. (IX, 96, 5). В ряде случаев функции С. и Савитара полностью совпадают. В РВ практически нет мифологических сюжетов, связанных с С., если не считать упоминания о победе над ним Индры (X, 43, 5) и похищении им его колесницы (I, 175, 4; IV, 30, 4). Этот мотив обычно толкуется как образ солнечного затмения грозовой тучей. В послеведийскую эпоху С. был также широко известен. Тем не менее, постепенно вместе с рядом других богов он оттесняется на второстепенные роли и становится одним из хранителей мира (*локапалой* юго-востока), подчиненным Брахме. Однако некоторые существенные черты С. продолжают быть актуальными и в это время; например, в Пуранах, проклятый Дурвасасом Самба стал прокаженным, но после долгих аскетических подвигов заслужил расположение С. и был им излечен; после этого Самба соорудил храм С. и ввел его почитание. В эпосе С. получает многочисленные новые наименования (Дхаумья перечисляет 108 из них, Мбх. III, 3) и входит в значительное число сюжетов. Один из них связывает С. со злобным демоном Раху, преследующим его. С. в гневе грозит испепелить своими лучами весь мир. Богов охватывает страх, и Брахма велит *Гаруде* взять своего старшего преждевре-

Сурья. Камень. X в. Горакхпур

менно родившегося брата Аруну и поместить его на колеснице С. с тем, чтобы он своим телом заслонил мир от жгучих лучей С. Аруна становится колесничим С. и божеством утренней зари (Мбх. I). Сыном С. от Кунти, покинувшей своего первенца, был Карна (Мбх.); в эпизоде с участием С. и Джамадагни, солнце спускается с белым зонтом, чтобы успокоить разгневанного мудреца (Мбх. XIII, 95). В Хариванше (XXXVIII, 14—23) рассказывается история царя Сатраджиты, друга С., который мог видеть только сияющий диск, но не фигуру солнца. С. дал царю драгоценный камень, чтобы тот мог видеть его, но это впоследствии привело к несчастным последствиям. В Рам. С. появляется не менее часто и включается в новые родственные связи: так, упоминаются его жена Суварчала, его сыновья Сугрива, Швета и Джьотирмукха; здесь же о С. говорят как о сыне Кашьяпы и Адити (так же в Пуранах), а иногда он сын Брахмы, муж Санджни и отец трех сыновей: Ману, Вайвасвата и Ямы и богини Ями (или реки Ямуны). В одном из эпизодов Равана поднимается на небо и ищет поединка с самим С. (Рам. VII); упоминается небесный конь *Уччайхшравас*, вышедший из *амриты* при пахтаньи океана и принадлежащий С. С. фигурирует как второстепенный персонаж в сюжете разрушения Трипуры, создания богини Кали и т. д. Наблюдаются и некоторые сближения С. с Вишну. В частности, Лакшми, обычно выступающая как жена Вишну, иногда оказывается женой С. — Образ С. находит мифологические и языковые параллели в др.-иранск. и др.-греч. традициях. — 2) Сурья (*Sūryā*, женск. род) — дочь солнечного божества Сурьи (см. выше) или Савитара. Ашвины — ее мужья и, возможно, именно к ней должно относится имя Ашвини. С. посвящен в РВ свадебный гимн (X, 85). Здесь описывается мифологическая свадьба между С. и Сомой, рассматриваемая как идеальная модель свадьбы вообще, упоминаются одежды С., ее колесница, прежние мужья С.

## ЛИТЕРАТУРА

Ригведа. М., 1972: 187—188, 206—213, 346—347, 360—363.
Мифы Древней Индии. М., 1975: 21, 35, 85, 103—104, 177, 182—183.
*Т. Я. Елизаренкова, А. Я. Сыркин.* К анализу индийского свадебного гимна (Ригведа X, 85) // Труды по знаковым системам. 2. Тарту, 1965: 173—188.
*С. Л. Невелева.* Мифология древнеиндийского эпоса. М., 1975: 87—90.

*J. Ehni.* Rigv. X, 85. Die Vermählung des Soma und der Sūryā // Zeitschr. d. Deutschen Morgenländ. Gesellsch. 33. 1879: 166—176.
*D. P. Pandey.* Sūrya. Leiden, 1939.
*J. N. Banerjea.* Sūrya, Ādityas and the Navagrahas // Journ. of the Indian Society of Oriental Studies. 19. 1948: 47—100.
*H. von Stietencorn.* Sāmba und die Śākadvīpīya-Brāhmaṇa. München, 1965.
*S. Bhattacharji.* The Indian Theogony. Cambridge, 1970: 211—215, 224—225.

# Т

**ТАНУНАПАТ** (др.-инд. *Tánūnápāt*, букв. — ‘сын самого неба’) — одно из имен Агни; так, в частности, обращаются к нему в гимнах-Апри (РВ), приглашая его к жертвоприношению; как независимое имя Т. упоминается в Найгхантуке V, 2. В РВ Т. — форма проявления Агни в топливе (горючем) в отличие от Матаришвана и Апам Напата; именно поэтому Т. подчеркивает мотив рождения огня из самого себя; он — божественный зародыш; он красноват и обладает прекрасными языками. Его умоляют принять жертву для богов. Т. распределяет жертвенное масло и мед. Боги трижды в день почитают его.

**ТАПАС** (др.-инд. *Tápas*, собств. — ‘тепло’, ‘жар’, ‘пыл’, ‘мучение’ и т. п.) — космический жар как универсальный космогонический принцип. Он лежит и в основе мироздания (из Т. родились закон и истина, ночь, океан, из него — год, распределяющий дни и ночи и т. д., РВ X, 190), и в основе религиозного поведения — умерщвления плоти, аскезы, которая также является отражением Т. Вместе с Манью Т. защищает своих почитателей и убивает их врагов. Позже Т. стал одним из важных понятий в ряде систем др.-инд. умозрения.

**ЛИТЕРАТУРА**

Ригведа. М., 1972: 264, 408—409.
*C. J. Blair.* Heat in the Rig Veda and Atharva Veda. New Haven, 1961.

**ТАРКШЬЯ** (др.-инд. *Tā́rkṣya-*) — божественный конь, дважды упоминаемый в РВ. Он быстр, могуч, победителен, спешит на битву. Его призывают как дар Индры. В поздневедийских текстах Т. — птица; в эпической и последующей литературе Т. идентифицируется с Гарудой. Предполагают, что первоначально Т. был воплощением солнца в виде коня.

**ТВАШТАР** (др.-инд. *Tváṣṭar*, от *tvakṣ*- ‘производить’, ‘создавать’) — бог-демиург, творец всех существ и форм. В РВ упоминается около 65 раз. Из его физических черт упоминаются только руки (он — «прекраснорукий». РВ III, 54, 12; VI, 49, 9; его руки искусны; в руке у него — нож или топор, VIII, 29, 3); правда, в АВ Т. изображается как старец с чашей сомы в руках. Т. именуют «господином форм», «творцом форм» (РВ I, 13, 10; V, 42, 13; ср. Шат.-Бр. II, 4, 3, 3; Тайтт.-Бр. I, 4, 7, 1; АВ II, 26, 1 и др.). Он, действительно, божественный мастер-создатель форм: он овладевает ими, творит и изменяет их; сам он многоформен и обладает «всеми формами» (отсюда его эпитет *Вишварупа*, см.). Искусный ремесленник, Т. выковал для Индры его главное оружие палицу-*ваджру* и колесницу; для напитка сомы — чудесную чашу (луну), для Брахманаспати — железное оружие и т. д. Он создал мужа и жену, жениха и невесту (АВ VI, 78, 3; Тайтт.-Бр. III, 7, 4, 3), зверей, коней, которым он дает скорость, он приносит семя, которое он развивает в лоне, сыновей, богатство, он помогает беременным; с ним связано благо, и он знает все создания. Постепенно Т. становится господином всего творения, одушевленного и неодушевленного, позже отождествляясь и вытесняясь образом Праджапати как Вишвакармана ‘Всесоздателя’. Основной мифологический сюжет с участием Т. связан с историей поединка Индры и Вритры. Т., одиннадцатый сын Адити, имел жену-демоницу из асурского рода. Она родила ему чудовище трехглавого Вишварупу (ср. *Тришира*с) и дочь Саранью в облике кобылицы. В войне богов и асуров Вишварупа втайне сочувствовал последним. Индра, брат Т. или даже его сын, пытался лишить Вишварупу силы, соблазнив его апсарами. После неудачи этой попытки Индра с помощью Триты убивает Вишварупу. Узнав об этом, Т. пришел в ярость; она еще более возросла, когда Индра без приглашения напился сомы, которою ведал Т. Чтобы отомстить Индре, Т. создал из сомы и огня чудовище Вритру. Из других мотивов заслуживают внимания: Т. выдает свою дочь Саранью за Вивасвата; Т. делает Савитару золотые руки после несчастья во время жертвоприношения Дакши; Т. рождает Агни; Т. создает Брихаспати; Ваю — зять Т.; Т. и жены богов; мед Тваштара в связи с Дадхьянчем и др. Некоторые их этих мотивов не вполне ясны и нуждаются в реконструкции. Уже в Ведах Т. в ряде случаев воспринимается как архаичный образ, от-

тесняемый персонажами более позднего происхождения. Само имя Т. — скорее всего эпитет, имеющий, однако, и.-евр. корни (ср. авест. *þworᵊštar*- ‘творец’ и др.).

### ЛИТЕРАТУРА


Мифы Древней Индии. М., 1975: 18, 20—21, 47—49.

*M. Bloomfield.* Contributions to the Interpretation fo the Veda. 3. The Marriage of Saraṇyu, Twaṣṭar’s Daughter // Journ. of Amer. Orient. Society. 15. 1893: 172—188.

*K. Ammer.* Tvaṣṭar, ein altindischer Schöpfergott // Sprache. 1. 1949: 68—77.

*M. Leumann.* Der indo-iranische Bildnergott Twaštar // Asiatische Studien. 8. 1954: 79—84.


**ТЕНЬ** — один из широкопредставленных мифопоэтических символов, функционирующих прежде всего в сфере, определяемой такими противопоставлениями, как настоящий (подлинный) — мнимый, материальный — нематериальный (духовный), жизнь — смерть, этот мир — иной мир; обладает значительной степенью суггестивности и динамичности составляющих его смыслов, чем, в частности, объясняются энантиосемические (т. е. противоположные по своему значению) случаи: Т. как «минимальный» слепок подлинного объекта, лишь его отблеск, лишенное материальности отражение, бледная и «внешняя» копия, с одной стороны, и Т. как самое основное и сокровенное («внутреннее») в объекте, его квинтэссенция, суть, тайный нерв, внематериальный образ (т. е. идея объекта как предел его становления), с другой стороны. Впрочем, преобладающим является первое толкование образа Т., что и отражается в наиболее частых символических значениях этого образа — неясность, тусклость, затемненность, неопределенность, приблизительность в отражении; призрачное, нереальное, неподлинное, визионерское, душа, дух, неотступное следование (ср. двойничество), выслеживание; но и защита, убежище, уединение; прорицание, предсказание, рок. В античной традиции Т. называли неприглашенного гостя, являющегося в дом вместе с тем, кто приглашен (ср. Plut.; Horat. Sat. 2, 8, 22; Ep. 1, 5; Mart. 14, 217 и др.). В некоторых космогонических концепциях, подвергшихся умозрительной обработке, Т. выступает как первородное вещество, стихия,

которая заполняла Вселенную до ее возникновения, первоматерия, рассеянная в начальной пустоте («Точно тень /chāya/ сопровождаешь ты Вселенную, заполняя Небо и Землю, воздушное пространство» /«Ригведа» I, 73, 8/ — в обращении к персонифицированному огню Агни). В этом случае Т. понимается как остаток хаотического темного (но слегка высветленного и все-таки противоположного свету) начала, которое в том или ином виде сохраняется в нижнем мире, в царстве смерти (см. ниже), а в этом мире появляется при переходе к ночи (или дню), к сну и к смерти. Ср. мифопоэтические образы Т. у Тютчева, перекликающиеся со сказанным: *Тени сизые смесились,* | *...Сумрак тихий, сумрак сонный,* | *...Все залей и утиши* («<Сумерки>»), или: *Как дымный столп светлеет в вышине!* | *Как тень внизу скользит неуловима!* | *«Вот наша жизнь, — промолвила ты мне, —* | *Не светлый дым, блестящий при луне,* | *А эта тень, бегущая от дыма»* (ср. выше ведийский пример или подобный же образ у Софокла — *κάπνου σκία* ‛тень дыма’, собств. — ‘тень тени’, ‘высшая иллюзорность’), или: *И сладко жизни быстротечной* | *Над нами пролетала тень* («Я помню время золотое»); ср. ветхозаветную формулу: «Как тень дни наши на земле, и нет ничего прочного» (1 Паралипом. 29.15). В известном смысле остатки космогонических ассоциаций Т. сохраняются в тех случаях, когда слово для тени обозначает пчелиный рой в период его свивания, увеличения в объеме и первого вылета (ср. русск. *Тень, тень, потетень,* | *Выше города плетень*... или *Летел тень на Петров день*... с отгадкой: П ч е л а; в литовском языке слово «роиться» /о пчелах/ обозначается через понятие тени и т. п.), т. е. в момент творения пчелиного космоса, соотносимого с творением мира. Т. как образ мира, его первоначальный набросок, подлежащий материальному воплощению (стóит заметить, что «языковая» мифология иногда связывает понятия тела и Т. воедино: ср. русск. *тéло* при лтш. *tę̄ls*, *tēle* ‘тень’, ‘изваяние’, ‘образ’, *tę̄luôt* ‘придавать форму’, ‘воплощать’) или, наоборот, как результат дематериализации мира, его опустошения, находится по обе стороны мира: до того, как он был сотворен, и после того, как он отразился в виде бесплотной идеи. В обоих случаях Т. образует изнаночный мир, своего рода сновидение о мире (ср. у Пиндара образ *σκιᾶς ὄναρ*, т. е. сновидения тени, или же знаменитый платоновский миф о людях, которые видят на стене пещеры, в которой они нахо-

дятся, тени, являющиеся лишь бледным и неполным отражением подлинной реальности, «Государство» VII). Полнее всего эта изнаночная, теневая картина мира отражается в описаниях царства смерти («царства теней»). Так, у Гомера обитатели Аида — тени, сохраняющие внешность соответствующих живых людей, но лишенные плоти, костей, крови, голоса, сознания, сил (однако, выпив кровь, тени обретают сознание; правда, гомеровские тексты дают основание считать, что тени умерших могут сохранять сознание, независимо от обстоятельств). Мир теней мрачен, темен, часто холоден; он противоположен миру живых людей во плоти — «белому свету». Тени царства мертвых надежно изолированы от мира живых, они не любят, чтобы их покой смущали живые («И сказал Самуил Саулу: для чего ты тревожишь меня, чтобы я вышел?...» 1 Царств 28.15). В тех редких случаях, когда смертному при жизни удается попасть в царство мертвых, его можно узнать по отбрасываемой им тени (так именно узнают Данте во время его хождения по кругам Ада; сами же тени тень не отбрасывают). Понятие Т. нередко связывается с понятием души как сущности, отличной от тела, не погибающей после смерти человека и продолжающей свое существование в мире мертвых. Душа человека или дух, который является спящему или духовидцу, часто изображается как Т. Более того, Т., дух и душа во многих культурно-языковых традициях обозначаются одним словом (ср. тасманийский язык, где Т. и дух выражаются одним словом, или ряд индейских и африканских языков, где Т. и душа обозначаются одинаково). В ряде традиций понятия души и Т. совпадают неполностью. Некогда венгры различали душу-дыхание и душу-Т., которая могла покидать во время сна человеческое тело, принимая образ мыши. У якутов считалось, что есть четыре души: душа двойника, дыхания, ума и Т. (сходные представления о четырех душах, одна из которых Т., известны и у ряда западноафриканских племен). Про представлениям кетов, у человека семь душ, и главная среди них — седьмая, называемая «ульвей» (букв. — ‘тень’). Древние египтяне различали не только двойника — Ка, имя — рэн, божественный разум — ху, дыхание — ба, но и тень — хайбет. Освобождение души от тела, их разъединение обозначает смерть (существует мнение, что по смерти душа-Т., которая неразлучно следовала за человеком в течение всей его жизни, становится обвинителем человека). Поэтому

человек в высшей степени озабочен сохранением союза души и тела; в частности, он предпринимает многочисленные усилия, направленные на то, чтобы Т. не пострадала. Так, на Молуккских островах туземцы предпочитают в полдень не покидать своего жилища: в это время в экваториальных широтах тень очень мала, и ее можно потерять вовсе одновременно с жизнью. В такой неблагоприятный момент (короткая тень — короткая жизнь) запрещается и предавать умерших сожжению (Малайский п-ов). На острове Мангаиа (о-ва Туамоту) считается, что сила воина особенно велика рано утром, когда Т. длинна, и особенно мала в полдень, когда Т. коротка. Существуют и более общие советы держаться в полдень в тени, чтобы тем самым скрыть свою собственную Т. и уберечь свою жизнь от опасности смерти. После захода солнца душа отдыхает (отсутствие Т.), а утром снова набирает силу (возрастание Т.). Среди индонезийских племен распространены представления об особых людях без Т. или с малой или слабой Т., обреченных на смерть (ср. известную повесть Шамиссо «Петер Шлемиль», о человеке, потерявшем свою Т. /ср. пьесу Шварца «Тень»/; этот же мотив известен и в фольклорной, в частности, в сказочной традиции и в демонологических представлениях, согласно которым разные представители нечистой силы могут оказаться лишенными своей собственной Т.). Но Т. нуждается в защите и тогда, когда она вполне нормальных размеров. Если враг или недоброжелатель ударит Т., наступит на нее, плюнет на Т. и т. п., обладатель Т. должен умереть. Вместе с тем и сама Т. не должна падать на ряд особо отмеченных в этом отношении объектов. У даяков, яванцев, малайцев пища, на которую упала тень, не должна использоваться для еды (в противном случае душа уменьшается, сохнет или даже гибнет). В ряде традиций избегают ситуаций, когда Т. может упасть на могилу (напр., в Китае), дерево или некоторые другие объекты, населенные духами (это может привести к смерти). Своего рода инверсией этих представлений можно считать концепцию так наз. «смертной» Т. Карены, напр., считают, что душа-Т., разлучившись с телом человека, может перелететь в другое место и там явиться перед знакомыми умершего, сообщив им тем самым о происшедшей смерти. В Новой Зеландии считалось дурным предзнаменованием видеть (особенно ясно) образ отсутствующего человека. В маорийской традиции известны рассказы о явлениях Т.

(«привидениях»), сопровождающихся смертью обладателей этих Т. Впрочем, такого рода представления хорошо известны в христианских преданиях и народных легендах (когда умирал Св. Амвросий, несколько новокрещенных детей видели его образ-Т., которая была недоступна зрению их грешных родителей; Св. Антоний видел душу Св. Аммония, возносившуюся к небесам в тот самый момент, когда Аммоний умирал в пустыне) и отчасти сохраняются даже в крестьянском фольклоре современной Европы. В еврейской мистической книге «Зохар», принадлежащей к каббалистической традиции, Т. выступает как посланец, который незадолго до смерти покидает тело, чтобы сообщить на все четыре стороны о скорой гибели тела, носителя Т. Противопоставление бессмертной души-Т. и смертного тела объясняет, почему во многих традициях Т. толкуются как души и почему эти души-Т. рассматриваются как средоточие жизненной сущности или особая витальная сила. Т. имеют и самостоятельное существование после смерти; если ни один человек не может убежать от своей Т., то Т. легко может мыслиться изолированной от человека. Такие представления о душе-Т. имеют ойкуменическое распространение и нередко воплощаются в особом ритуале строительной жертвы (т. наз. Bauopfer): для того, чтобы постройка была крепкой и долговременной, в ее стену замуровывают ребенка, девушку, юношу, обладателей души-Т., носительницы возрастающей или максимальной жизненной силы. В других случаях прибегают к менее радикальным мерам. Так, в Трансильвании полагают достаточным, чтобы Т. человека во цвете жизненных сил упала на постройку. Вместе с тем иногда во время строительства особо предупреждают прохожих, чтобы их Т. не упала на постройку: в противном случае их душа может оказаться «схваченной» постройкой и они могут умереть. На островах Банкс (Канада) известны особые камни, населенные «пожирающими» духами, которые могут извлечь из человека душу, если только Т. человека упадет на эти камни. В связи с такими применениями Т. существует даже особая практика измерения человеческой Т. и символической продажи ее строителям. Африканские басуто верили, что крокодилы могут завлечь Т. человека под воду и тогда человек должен неизбежно умереть. Племена аравийской пустыни некогда считали, что человеку грозит паралич, если на его Т. наступит жена. Такой же вред может

быть нанесен и скоту, если не оберегать его Т. Особые представления связываются с Т. женщин в время менструации, траура, вдовства. Неосторожное поведение в отношении Т. таких женщин может вызвать неприятность, развод, неурожай, болезнь, даже смерть. Определенные представления связаны кое-где и с Т. беременных женщин. Но мифопоэтическое сознание признает не только опасную смертную Т. (ср. «мрак тени смертной» — Иов 10.22, «Долина смертной тени» — Псалт. 22.4, ср. 106.10 и др.), но и Т. хранительную, дающую покров, прибежище, приют; ср.: «Храни меня, как зеницу ока; в тени крыл Твоих укрой меня» (Псалт. 16.8; ср. 62.8 и др.) и продолжение этой образности в новозаветных текстах (ср. также фактически тавтологический образ осеняющей тени — Деян. 5.15 и др.). Иногда такой желанной сенью выступает образ «возлюбленной тени» (ombra adorata) — смерти, которая прекращает все страдания и мучения. В мифопоэтической традиции, подвергшейся определенному философизирующему воздействию, нередко Т. обозначает некое свидетельство о высшем, запредельном, непостигаемом: Т. лишь отблеск, отсвет, отпечаток «незримого очами», земной субститут небесной идеи. В этом смысле Т. функционирует как двойник, не отличимый от исходного образа и не поддающийся постижению. Эти ее сходства отражены и в фольклорных текстах, напр., в загадках (*Ты от нее — она за тобой, ты к ней — она от тебя*; — *Хоть весь день гоняйся за ней — не поймаешь*; — *Ты пойдешь — и она пойдет*; *Сколько по ней ни иди, все будет бежать впереди* и т. п.), и в сказочных мотивах неотвязно следующей за героем тени (ср. и другой мотив — дух, лишенный тени, — E 421.2), и в индивидуальном художественном творчестве (ср. мотив двойника, фактической Т., особенно у Гофмана, Андерсена, Достоевского, Блока и др.), где с темой двойничества, призрака нередко сочетается мифопоэтический мотив зеркала, отражения, эха. Иногда отношение Т. и ее источника инвертируется, и мир, жизнь, персонажи описываются как Т. (крайний случай — китайский или турецкий «театр теней» или т. наз. «теневой» образ, портрет и т. п.). В этом отношении показательна одна из главных мифологем позднего периода в творчестве Ахматовой, отраженная и в «Поэме без героя», где перед автором и читателем проходит арлекинада теней 13-го года, и в многочисленных образах отдельных стихотворений (ср.: *Из прошлого*

*восставши молчаливо,* | *Ко мне навстречу т е н ь моя идет*; — *Призрак ты иль человек прохожий,* | *Т е н ь твою зачем-то берегу*; — *Чтоб он мне, отлетевшей т е н и,* | *Дал бы ветку мокрой сирени…*; — *Мы с тобою неразлучимы,* | *Т е н ь моя на стенах твоих*; — *Оттого, что ко всем порогам* | *Приближалась медленно т е н ь*; — *И устремлюсь к желанному притину,* | *Свою меж вас еще оставив т е н ь*; — *Как т е н ь прошел и т е н и не оставил*; — *…у заветного пня,* | *Где т е н ь безутешная ищет меня* и т. п.). Смысловая наполненность образа Т. (в частности, его связь как с близкими умершими /друг, подруга, родители и т. п./, так и с самим *Я*) и его символическая глубина объединяют архаичную коллективную мифопоэтическую традицию с индивидуальными художественно-литературными и религиозно-философскими концепциями Т.

## ЛИТЕРАТУРА

*Э. Тэйлор.* Первобытная культура. М., 1939.

*A. K. Coomaraswamy.* Chāya // Journal of American Oriental Society. Vol. 55. 1935.

Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend. 2. Chicago, 1950: 1000—1001.

**ТИГР. —** В мифопоэтических представлениях Т. занимает весьма значительное место, хотя его известность практически ограничивается тем ареалом, где он встречается в естественном состоянии (прежде всего ареал от Средней Азии на северо-западе до Китая и Индокитая на юго-востоке). Зато там, где Т. знают, он обычно занимает первенствующее положение среди зверей. В этих традициях Т. часто выступает как царь зверей и хозяин леса (в южном Приаралье Т. — младший брат царя зверей; раз в неделю он появляется около мазара и совершает ритуальный обход усыпальницы святого). В Юго-Восточной Азии Т. известен и как дух гор и пещер (ср. *хосин*, дух тигра в корейской мифологии, часто ассоциируемый с духом гор *сансин*). В Китае Т. почитался не только как царь зверей, (на его лбу изображался иероглиф *ван* ‘царь’), но и как гроза демонов, в частности, приносящих болезни; поэтому с Т. связывалась и идея охраны здоровья. Не случайно, что великие маги, выступающие как устрашители демонов, как правило, изображаются восседающими

на Т. Охранительные функции Т. очевидны из его изображений, наклеиваемых на стенах дома, нередко в сопровождении охранительных надписей и заклинаний; даже на детских туфельках вышивали изображение тигриной головы, веря, что это поможет ребенку спастись от несчастья. Клыки и кости Т. в Китае, как и в других ареалах, широко использовались как амулеты (нередко они оправлялись в серебро; кое-где клыки и когти Т. используются как любовный амулет) или действенные средства в народной медицине (так, толченые кости Т., размешанные в воде или чае /в Корее — в вине/, считались эффективным эликсиром от ряда болезней). Вообще считалось, что вкушение мяса Т. дает человеку особую силу, храбрость и даже ум (именно поэтому в Ассаме известен запрет на тигриное мясо для женщин, которые в противном случае стали бы равными мужчинам). Особые обряды связываются с представлением об огромной жизненной силе Т., его способности прекращать бесплодие. Каракалпакские женщины считали, что избавление от бесплодия может быть достигнуто вкушением кусочка мяса Т., поклонением его следам, прыганием через шкуру Т. (за особую мзду женщинам позволялось перешагивать через шкуру Т.); узбекские женщины окружали особым почтением охотника, убившего Т., и т. п. Бесплодные женщины жгли шерсть Т. и окуривались этим дымом, произнося просьбы о потомстве, терлись шерстью Т., его клыками, когтями, усами. Дервиши также носили на плечах тигровые шкуры. Представления о Т., известные из подобных ритуалов, находят дополнительные важные аргументы в архаичных мифоритуальных традициях, когда речь идет о сфере плодородия, особой жизненной силы, страсти. В этой связи приобретает особое значение образ малоазийской богини плодородия с двумя леопардами (Чатал-Гююк) или с леопардом и львом в хатто-хеттской мифологической традиции (дальнейшей трансформацией этой темы следует признать и образ героя в шкуре леопарда, льва или Т., ср. «Витязь в тигровой шкуре», ср. тигровую шкуру как атрибут Диониса, Вакха, буддийского Дхармапалы и др.). К востоку от Передней Азии в сев.-зап. Индии в этой схеме прочное место занимает Т. Среди многочисленных животных в протоиндийских изображениях III—II тысячелетий до н. э. (цивилизация городов долины Инда) Т. занимает исключительное место. Достаточно напомнить лишь некоторые сцены: итифаллический

Т. облизывает лицо адорантки; богиня плодородия у дерева (у нее прямостоящие конические груди, сдвоенная женская коса, коровьи рога и уши, нижняя часть тела тоже коровья) склоняется к Т., касаясь его левой рукой; адорантка в виде антропоморфизированной коровы пытается заключить в свои объятья тигра, находящегося у дерева; обращение адоранта к Т., стоящему у дерева; божество в окружении двух тигров; четыре зверя, окружающие бога и, видимо, связываемые с четырьмя странами света (среди них выделяется положение тигрицы /ср. печать МП 420/; в Китае Т. почитался как дух Запада); изображение Т. и отдельно и в составе политерионов и т. п. Очевидное продолжение темы связи Т. с женским божеством можно видеть в том, что в более позднем индуистском пантеоне тигрица соотносится с ездовым животным (*вахана*) шакти Махадевы (ср. иконографию шакти Махадевы Дурги или Махадеви, обычно изображаемой верхом на Т.; вместе с тем Т. связаны и с богиней Иштар (наряду с некоторыми другими животными); даже владычица Запада Си-ван-му на основании архаичных китайских источников восстанавливается как зооморфное существо («хозяйка») с тигриными чертами (клыки, ср. «Шань хай цзин»); но и муж Си-ван-му владыка Востока Дун-ван-гун имел хвост Т.

Обилие изображений Т. из сев.-зап. Индии само по себе составляет резкий контраст с почти полным отсутствием изображения Т. в более раннем искусстве (в палеолитической настенной живописи кошачьи в целом составляют не более 2 % от всех изображений животных, при том, что лишь единичные изображения обнаруживают некоторую близость к Т.; позднее, правда, появляются более частые изображения саблезубого Т.). Иногда аспект плодородия, связываемого с Т., мотивировался по-другому. Так, ритуальные пляски и магические обряды в честь Т. (и котов), совершавшиеся на осеннем празднике плодородия в Китае, объясняются представлением о Т. (и котах) как защитниках посевов от вредителей (кабанов, мышей и т. д.).

Особое положение Т. отражено и в широко распространенных представлениях о их связи с человеком. Некоторые народы Малайи верят, что Т., подобно людям, образуют своего рода социальную общность: они живут в собственных городах или деревнях (т. наз. сказочные «тигриные деревни»), в домах, крыши которых сделаны

из человеческих волос. Нивхи вообще считали Т. особой породой людей (т. наз. «люди-тигры» или «лесные тигры»); они же считали необходимым хоронить Т. в специально отведенных для этого местах. В ряде случаев можно говорить о культе Т. У ряда народов Средней Азии Т. был священным животным. Считалось, что его не только нельзя убивать, но ему нужно оказывать знаки особого почтения: при встрече с Т. кланяются, приветствуют его и обращаются к нему «шери-худо» (т. е. лев) или с мусульманским приветствием «ас-салям-алейкум» (верили, что Т. понимает человеческий язык: он мстит человеку, сказавшему ему что-либо плохое, и никогда не нападает или даже помогает тем, кто ласково называет его). Целый этикет обращения с Т. выработан на Суматре, где четко различают, что в поведении человека нравится Т. и что вызывает с его стороны грозную реакцию (в частности, нельзя ходить в лес с непокрытой головой /неуважение к Т./, оглядываться в лесу /Т. может подумать, что его боятся/ и т. п.). Такого рода этикет известен и в случаях т. наз. «искупительных» обрядов, совершаемых при убийстве Т. (кстати, как правило, Т. никогда не убивают без особой необходимости; обычно разрешение на убийство дается лишь в том случае, когда Т. пожирает людей или скот). При этом Т. стараются поймать живьем с помощью хитрости, приводят его в особое место, где ему объясняют необходимость его убийства и заранее просят у него за это прощения. Иногда (как, напр., у баттов) скелет Т. приносят в деревню, обращаются к душе Т., жгут благовония и просят духов объяснить Т., почему его вынуждены были убить. Нередко возносят молитву о том, чтобы душа человека переселилась в тело Т. Вся церемония в ряде случаев заканчивается плясками до изнеможения вокруг скелета Т. В горных районах Бенгалии охотник, убив Т.-убийцу, кладет на его тело свое оружие и обращается к Богу с объяснением мотивов этого убийства. Вообще же считается возможным убивать Т. только по божественному повелению. Кое-где, поймав Т., перед убийством, заранее оплакивают его. Нередко Т. рассматривают как доброжелательное к человеку животное, которое может помогать людям. Есть и отмеченные образы Т.-помощника. Так, киргизские шаманы во время камлания обращались с просьбой о помощи к белому Т. Духи-предки тунгусо-маньчжурских шаманов *аями* могут являться во сне к шаману в виде, в частности, Т. Связь Т. с человеком объяс-

няется в ряде традиций двояко: актуально — тем, что Т. могут превращаться в человека или — чаще — человек может оборачиваться Т. (образ Т.-оборотня особенно распространен в Юго-Восточной Азии; способность превращения в Т. приписывалась колдунам /напр., у малайских семангов/; такие колдуны-Т. пожирали людей, похищали скот, приносили многие другие несчастья); или исторически. Многие племена ведут свое происхождение от Т. (Гарсиласо де ла Вега, XVI в., писал, что уважающие себя индейцы Перу выводили свой род от разных животных, в частности, от Т.) или от брака женщины с Т. (ср. представления орочей и ульчей; у нивхов известны былички о сожительстве женщины с Т.). Наконец, есть все основания говорить о Т. как тотемическом животном. В пользу этого говорят и старые факты (у некоторых дравидов Т. был родовым животным тотемом) и современные «тигриные» названия отдельных родов у индийских племен. Как обозначение высшего геройства употребительны наименования типа «человек-тигр», «тигр» или «тигриные» имена. Тотемическое прошлое Т., как и сохраняющаяся его отмеченность в ряде ареалов, объясняют многочисленные табу, связанные с Т. Следы трансформированной тотемической классификационной системы можно видеть в ряде более поздних спекулятивных таксономий, где выступает и образ Т. (таково, напр., соотнесение белого Т. с западом, осенью и землей в Китае и Японии; иногда с образом Т. соотносится особый месяц; в Китае один из пяти звездных дворцов /гун/ был связан с Бай-ху, белым Т., символизирующим долголетие; этот белый Т. проводит солнце через созвездие Близнецов и господствует над отрезком времени с 8 до 5 часов пополудни). Но Т. обнаруживает и более непосредственные связи с мифологической сферой, соединяясь с рядом божественных персонажей и выступая в общих сюжетах. Так, об одном из популярных персонажей даосского цикла о восьми бессмертных Ли рассказывают, что он оставил свое тело в хижине и отправился странствовать; тело было растерзано Т., а вернувшаяся душа должна была вселиться в плоть умершего нищего (в древнекитайской мифологии среди душ умерших различалась особая душа съеденного тигром /лаохугуй/, ходившая вместе с ним до тех пор, пока Т. не съест другого человека). Количество сюжетов с участием Т. особенно велико в Индии, Бирме, Китае, Корее. Ср. мифологи-

ческие тексты (напр., о мон-кхмерском *Бунге*, первом культурном герое, вынужденном покинуть место рождения из-за Т., или древнекитайском стрелке И, убившем дракона с тигриными чертами, или корейский космогонический миф о Т., съевшем мать четверых братьев и пытавшемся, преследуя младшего брата, забраться по сосне на небо, но свергнутом небесным владыкой (ср. *Ирвольсонси́н*), или мон-кхмерское сказание о герое *Йио́нге*, победившем чудесного тигра и женившемся на красавице), многочисленные животные сказки, в частности, иногда сильно мифологизированные (ср. Т. и краб, Т. и червь, Т. и заяц, Т. и скот и т. п.), нередкие рассказы о человеческих выкормышах Т. (ср. тигрицу, вскормившую *Кён Хвона* в корейской мифологии), об обете между Т. и человеком, о Т.-человекоубийце (иногда, как в кхмерской сказке, Т. за это бьют или палят огнем, чем и объясняется его пестрая полосатая шкура; ср. также *Эрен гурехана*, черно-пестрого Т. из эпоса о Гесере и т. п.). Т. символизирует красоту, изящество, смелость, утонченность, силу, ум, но и кровожадность, жестокость, жадность, обман, коварство, предательство. В символике сновидений Т. — плохое предзнаменование. Образ Т. част в геральдике (в положительных значениях). В ацтекской мифологии Т. (или ягуар) — форма воплощения Тецкатлипоки (см. *Оцелотл*, ягуар или Т., символизирующий ночное небо, усыпанное звездами. В христианстве Т. — эмблема Христа; тигрица иногда рассматривается как эмблема христианства). Образ дракона на Т. соотносится в Юго-Восточной Азии с небом и землей. Тигр в бамбуковой роще в японской традиции символизирует одержимое злом человечество в повседневном мире. В Китае Т. появляется в функции волка в сказке типа европейской «Красной шапочки». Образ Т. известен и в современном литературном эпосе Индии (ср. «Маугли» Р. Киплинга — Шер-Хан).

## ЛИТЕРАТУРА

*З. П. Соколова.* Культ животных в религиях. М., 1972.

*Ю. В. Кнорозов.* Формальное описание протоиндийских изображений // Сообщение об исследовании протоиндийских текстов. 2. М., 1972: 178 и след.

*Г. П. Снесарев.* Люди и звери (этнографические поиски в области культа животных // Советская этнография. 1972. № 1.

*C. Harlez.* Shēn-Siēn-Shū-. Le livre des esprits et des immortels. Essai de mythologie chinoise. Bruxelles, 1893: 455—461.
*H. Doré.* Researches into Chinese Superstitions. Vol. 5. Shanghai, 1938: 659—712.
Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend. 2. Chicago, 1951: 1113.
*G. Jobes.* Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. 2. N. Y., 1962: 1572—73.
*J.-P. Roux.* Faune et flore sacrées dans les sociétés altaïques. P., 1966.

**ТИШЬЯ** (др.-инд. *Tiṣyá*) — название Сириуса (6-я накшатра старого или 8-я — нового порядка) и некоего персонажа, видимо, божественного стрелка. Дважды упоминается в РВ. Название Т. связывается и с Кали-югой. Вед. Т. восходит к и.-евр. **tri-strii̯os*, т. е. ‘относящийся к созвездию из трех светил’, и может быть сопоставлен с авест. *Tištriia*, божественной персонификацией созвездия (также Сириус). Авестийский персонаж участвует в поединке с девом Апаошей, дает дождь и т. п. Эти сведения отчасти расширяют сведения о возможных характеристиках Т.

**ЛИТЕРАТУРА**

*B. Forssman.* Apaoša, der Gegner des Tištriia // Zeitschr. f. vergl. Sprachforsch. auf d. Gebiete der idg. Sprachen. 82. 1968: 45ff.

**ТРАЭТАО́НА**, Трайтао́на (авест.), Фрето́н (ср.-перс.), Фариду́н, Фериду́н (перс.), в иранской мифологии божество, убийца дракона *Ажи Дахаки*, сын *Атвйи*. В «Авесте» ядром мифа о Т. является его поединок с Ажи Дахакой; он убивает Ажи Дахаку «с тремя пастями, с тремя головами, сильнейшего демонского друджа» («Яшт» XIX 36—37, ср. также V, 34, IX, 14, XV, 24, XVII, 34). То, что Ажи Дахака — друдж (от авест. «ложь»), позволяет предположить связь Т. с аша («правда»). Имя Т. мотивируется исходя из сакральной роли числительного «третий», от которого оно происходит (ср. Трита в «Авесте» и «Ригведе» и особенно ведийский Траитана, РВ I, 158, 5). Мотив троичности присутствует во всех эпизодах мифа о Т. Трижды Т. обезглавливает дракона (трехголового), его подвиг трехкратен. На основании ряда авестийских фрагментов восстанавливается мифологический мотив освобождения Т., третьим из братьев

Фаридун с тремя сыновьями. Миниатюра. 1425 г.
Лондон, коллекция Честера Битти

(в «Шахнаме» два других — Пормайе и Кеянуш), которые его предали, плененных Ажи Дахакой сестер Йимы Арнавач и Сахавач, на которых он женится. В «Шахнаме» главный мотив поединка вводится в более широкий контекст: преследования Заххаком (Ажи Дахакой) Атибина (Атвйи), отца Фаридуна, — рождение Фаридуна — скитание в пустыне — встреча с сестрами Джамшида (Йимы) Арнаваз и Шахриназ — победа над Заххаком — освобождение сестер (иногда говорится о дочерях Джамшида; в пехлевийских источниках упоминаются три сестры) — испытание Фаридуном сыновей (их трое — Салм, Тур и Эрадж) — раздел мира между сыновьями [Салму достаются Рум и запад, Туру — Чин (Китайский Туркестан) и Туран, Эраджу — Иран и Арабистан] — их междоусобная вражда — убийство третьего (младшего) из них Эраджа (с этого начинается борьба между Ираном и Тураном) — месть убийцам внуком Эраджа Манучехром — смерть Фаридуна. Мифологическая в своей основе борьба Фаридуна с Заххаком «историофицируется» и вводится в рамки подлинных конфликтов иранцев с семитами (Заххак — сын арабского царя). Вместе с тем происходит и процесс символического высветления и переосмысления двух противопоставленных друг другу персонажей: Заххак — тиран и чужеземец-завоеватель, Фаридун — тираноборец и освободитель. Наряду с этим в «Шахнаме» отражены и некоторые архаичные мотивы, позволяющие поставить вопрос о связи поединка с драконом с праздником Нового года, ядро

которого составляет инсценировка убийства чудовища (ср. в поэме мотив переодевания Фаридуна драконом, освобождение вод, символику дождя, прекращающего засуху, и т. п.), Т. и общеиндоевропейского образа «третьего сына» [ср. архаичный сказочный мотив АТ 301 о предательстве братьев по отношению к третьему, самому младшему, о его путешествии по трем подземным царствам, встречах с тремя царевнами, поединке с трех- (и т. д.) главым змеем, освобождении царевны, отыскании живой воды, спасении и женитьбе на царевне]. Из соответствий Т. в других мифопоэтических традициях особое место занимает древнеиндийский *Трита*. Высказывается гипотеза (Д. С. Раевский) о соответствии Т. и Таргитая, первого человека скифской легенды (у Геродота) (ср. связь Т. с первочеловеком Йимой), отца трех сыновей, чьи образы моделировали основные трехчленные структуры, присущие социальной и политической организации скифского общества [ср. пехлевийскую версию («Айаткар и джамаспик», 39—45; «Денкарт» VII, 1, 28), где между тремя сыновьями Фретона распределяются социальные функции: Сальм — богатство, Тоз — воины, Эрич — религия и право].

**ЛИТЕРАТУРА**

*Н. В. Дьяконова.* Терракотовая фигурка Зохака // Труды Отдела Востока государственного Эрмитажа. Т. 3. Л., 1940: 195—208.
*Д. С. Раевский.* Очерки идеологии скифо-сакских племен, М., 1977: 81—86.
*H. S. Nyberg.* Die Religionen des Alten Iran. Leipzig, 1938.
*G. Widengren.* Die Religionen Irans. Stuttgart, 1965.

**ТРИЛОКА** (др.-инд. *triloka*- ‘три мира’) — трехчленная вселенная др.-инд. космологии и мифологии; включает в себя небо, землю и подземное царство (ад). См. *Лока*.

**ТРИ́ТА**, Ф р и́ т а (авест. *Θrita*-, букв. — ‘третий’), в иранской мифологии третий человек, приготовивший напиток *хаому* («Ясна» 9, 10, «Видевдат» 20, 2). О Т. рассказывает Заратуштре сам Хаома (божество этого напитка), называя его «сильнейшим из рода Самов». В награду Хаома даровал Т. двух сыновей — Урвахшаю, ставшего судьей, устанавливающим законы, и *Керсаспу*, поразившего дракона. Т. выступает в «Авесте» и как первый целитель из числа перво-

законников — *парадата*, получивший от Ахурамазды десять тысяч лекарственных растений, белую хаому и древо бессмертия. Упоминается, что Т. обитает в Апам Напат. В ведийской мифологии Т. соответствует Трита́. Можно предполагать, что некогда Т. как «третий» входил в некую тройку мифологических персонажей, которые были, очевидно, связаны родственно (братья) (отзвук этой тройки следует видеть и в мифологеме, относимой к другому, «третьему» божеству — *Траэтаоне*). Возможно, отцом Т. был первоначально Атвйа, выжавший хаому вторым. Реконструкция Θrita — Āθwya, т. е. Трита Водный, полностью подтверждается ведийским Trita Āptya, единым мифологическим персонажем. Видимо, Т., в соответствии с мифологемой о трех братьях, «третий», самый младший брат, был предан своими братьями, бросившими его в воду (Т. Водный), побывал в подземном («третьем») царстве, где обрел живую воду, т. е. напиток (или другое средство) бессмертия (= хаома или древо бессмертия), давшую ему возможность вернуться на землю [тот же сюжет восстанавливается и для древнеиндийского Триты; ср. также Иван Третей (Иван Водович) русских сказок типа АТ 301]. Не исключено, что образ Т. или аналогичного ему по функциям персонажа стоял в центре ритуала, в частности связанного с водой. Имя Т. носят также сын Саюждри («Яшт» XIII, 113, ср. V, 72) и дочь Заратуштры — Трити («Яшт» XIII, 139). К образу Т. восходит богатырь Исрит, предок *Рустама*.

### ЛИТЕРАТУРА

*В. Н. Топоров.* Авест. Θrita-, Θraētaona, др.-инд. Trita и др. и их индоевропейские истоки // Paideia. 1977. Bd. 16. № 3 (Serie orientale, 8).
*H. S. Nyberg.* Die Religionen des Alten Iran. Leipzig, 1938.

**ТРИТА́** (др.-инд. *Tritá*) — 1) мифический риши, которому посвящен гимн РВ I, 105: Т. на дне глубокого колодца, он страшится прекращения его рода, так как он бездетен, просит о спасении Агни и Варуну, жалуется на судьбу, наконец получает избавление от Брихаспати. В других местах РВ сообщается, что у Т. Индра пил сому, он пригнал для него коров; сам Т. поразил вепря; его жены (= пальцы) гонят, приводят в движение сому. Выступая как прообраз жреца, совершившего первое жертвоприношение, Т. обнаруживает генети-

ческие связи с одноименными персонажами, см. ниже; — 2) Трита Аптья (др.-инд. *Tritá Āptyá*, т. е. 'Т., связанный с водой') — одно из второстепенных божеств. В РВ он упоминается 40 раз в 29 гимнах. Прежде всего подчеркивается отношение Т. А. к воде (он сидит, расширяясь в реках, несет к морю Варуну, восхваляет *Апам Напата* и т. п., см. также его эпитет) и к огню (Т. А. раздувает огонь на небе, запрягает коня-солнце, сюжетно и в ритуале связан с Агни и т. п.); он же имеет отношение и к небу. В функции соединения бездны и неба (воды и огня), природного и божественного Т. А. может, видимо, рассматриваться как прообраз Т., мифического риши (см. выше), который пытается решить ту же проблему в нравственном аспекте («что справедливо и что несправедливо») и применительно к собственному сознанию. Из других деяний Т. А. отмечаются еще: расчленение *Вритры* по суставам (в битве, где Т. А. помогает Индре), освобождение коров, возжигание огня, подношение сомы Индре; ср. связи Т. А. с Сомой, Варуной, грехами, дурными снами. Интересно, что в Авесте упоминается Трита (*Θrita*), человек, который приготовил напиток хаома (=сома); вместе с тем имя Т. А. находит полную параллель в авест. *Θrita* и *Āθwya* или *Θraētaona* (*Феридун* в «Шахнаме»); последнее имя принадлежит сыну Āθwya, третьему из братьев, которые предали его, победителя дракона (ср. участие Т. А. в аналогичном поединке), см. также ниже; — 3) Трита (др.-инд. *Tritá*, возможно, связано с др.-инд. *tṛtī́ya*, 'третий') — один из трех братьев (именно третий), о котором сообщается в Мбх. IX, 36, 8 и сл., Дж.-Бр. I, 184 и др. На основании этих источников восстанавливается следующая схема: трое братьев, рожденные из золы от жертвоприношений, брошенной Агни в воду (огонь — вода); предательский поступок двух братьев по отношению к третьему (Т.), брошенному ими в колодец; спасение Т. Этот сюжет имеет очевидное сходство с русской сказкой о третьем брате (он иногда называется Иван Третей или Иван Водович, ср. Т. А.), брошенном двумя другими в подземном царстве, где он добывает «живую воду» (=сому). — Возможность восстановления общего сюжета и объединения всех трех носителей имени Т. позволяет говорить о мифологеме, имеющей ближайшие аналогии в иранской традиции и, возможно, за ее пределами (ср. др.-греч. *Тритон* и т. п.).

### ЛИТЕРАТУРА

*Т. Я. Елизаренкова*, *В. Н. Топоров*. Трита в колодце: ведийский вариант архаичной схемы // Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973

*M. Bloomfield.* Trita, the Scape-Goat of the Gods // Journal of American Oriental Society. 1894. 15: 119ff.

*K. Rönnow.* Trita Āptya, eine vedische Gottheit. Uppsala, 1927.

**ТРИТСУ** (др.-инд. *Tṛ́tsu*) — имя царя *Судаса* (Индра рассеивает крепости, семь градов враждебных вождей и отдает их собственность Т., РВ VII, 18, 13) и название рода, из которого произошли царь Судас и знаменитый риши *Васиштха* (род Т. восьмикратно упомянут в РВ).

**ТУГРА** (др.-инд. *Túgra*, ср. *tuj*- ‘быстро двигаться’) — имя отца *Бхуджью*. Т. — противник Индры, им сокрушенный (РВ X, 49, 4). Сын Т. Бхуджью был брошен своими товарищами во время бури в море, но спасен Ашвинами, которые три дня несли его на себе, пока не достигли берега (I, 117, 14; Шат.-Бр. III и др.).

# У

**УШАС** (др.-инд. *Uṣas*, ср. *uṣās* ‘утренний свет’) — божество утренней зари. У. посвящено 20 гимнов РВ. Она изображается в виде прекрасной девицы, одетой в сверкающий наряд; У. показывает себя всей вселенной, обнажает грудь, украшает себя, как танцовщица; ее называют сияющей, блестящей, яркой, золотистой, одетой в свет, красующейся и т. д. У. выезжает перед восходом солнца на ослепительной колеснице, запряженной алыми конями или быками, открывает небесные врата (врата тьмы), наполняет вселенную светом, освещает дороги, сокровища, пробуждает всех, приносит богатство, дары, коров, коней, детей (в частности, сыновей), жизнь, славу, почет, дает убежище и защиту, поэтическое мастерство (РВ I, 48, 12). Руководство У. певцами подчеркивается особо: она дарует мастерство, наставляет, вдохновляет певца, помогает ему. Регулярность появления У. и ее предшествование Солнцу упоминается многократно; ср. мотивы появления У. день за днем, объезжания вселенной за один день, движение правильным путем при соблюдении порядка, создания времен. У. производит на свет Солнце (VII, 78, 3), готовит ему путь (I, 113, 16), приводит его; появляется с лучами Солнца, состязается с Сурьей, приходит к нему, выходит из сестры-ночи (IV, 52, 1), сменяя ее (X, 127, 3), гонит ночь, тьму. У. прокладывает путь не только Солнцу, но и людям: она приготавливает дороги, осматривает их, освещает. Сама У. живет в твердыне, на горе. Она — дочь неба, но в то же время рождена Сурьей (II, 23, 2), и в то же время она его жена (VII, 75, 5). Вместе с тем У. — мать Ашвинов (III, 39, 3), богов (I, 113, 19), коров и даже «мать сложения гимнов» (V, 47, 1); она — сестра ночи и сестра богов, в частности, Адитьев, любовница своего отца, Сурьи, Солнца, видимо, Пушана (VI, 55); особенное значение придается инцестуозным отношениям с Отцом-Небом (ср. аналогичную историю Рохини, с которой отождествляется У.). Наиболее тесны связи У. с солярными божествами (Сурья, Савитар, Ашвины, Агни и т. п.). Она — «наиболее подобная Индре» (VII, 79,

3) и вместе с тем именно с Индрой возникает у нее конфликт: опьяненный сомой Индра разбивает *ваджрой* колесницу У., но она сама успевает скрыться. В Айт.-Бр. VII Шунахшепа возносит мольбы к У. и она освобождает его от пут. — У. занимает во многих отношениях особое место в др.-инд. пантеоне. Она почти не участвует в мифах, ее связь с ритуалом минимальна. Вне РВ она появляется очень редко и вскоре в послеведийскую эпоху полностью исчезает, хотя ее весьма косвенные следы видят иногда в образе Уши (ср. эпизод об Уше и Анируддхе в «Хариванше» и в «Катхасаритсагаре» (VI, 31). Особого внимания заслуживают иконографические данные об Уше и Пратьюше, двух помощниках Солнца, напоминающих У. Архаичность образа У. несомненна; не случайно ее сравнивали с ипостасями женских божеств типа великой матери, засвидетельствованных в текстах и в изобразительном искусстве, в частности, в Индии времен Мохенджо-Даро. Представление о персонифицированной утренней заре было известно и другим индоевропейским народам. Ср. др.-греч. *Ἠώς*, лат. *Aurora*, ср. др.-англ. *ēastre*; к словам того же происхождения, видимо, принадлежат и лтш. *Ūsiņš*, русск. *Усень*, *Авсень*. Таким образом, и.-евр. истоки У. очевидны.

## ЛИТЕРАТУРА

Ригведа. М., 1972: 160—162, 323—327.

*Т. Я. Елизаренкова, В. Н. Топоров.* О древнеиндийской Ушас (*Uṣas*) и ее балтийском соответствии (*Ūsiņš*) // Индия в древности. М., 1964: 66—84.

*L. Renou.* Études védiques et pāṇinéennes. 3. P., 1957 (1. Les hymnes à l'Aurore du Ṛgveda).

*D. D. Kosambi.* Myth and Reality. Bombay, 1962 («The Dawn-Goddess in the Ṛgveda»).

*G. Dumézil.* Déesses latines et mythes védiques. Bruxelles, 1956.

*J. Brough.* Uṣas and Mater Matuta // Bull. of the School of Orient. and African Studies. 21. 1958: 395—399.

# Ф

**ФАРН** [восходит к древнеиран. **hvarnah*-, обычно трактуемому как обозначение солнечного сияющего начала, божественного огня, его материальной эманации (ср. вед. *svar* ʽсвет’, ʽсияние’, ʽблеск’, ʽсолнце’), возрастающей, прибывающей, расширяющейся силы (ср. индоевроп. **suerə*/-*nes*-), нечто желанное, достигнутое, откуда — «хорошая (благая) вещь», «желанная вещь», «благо», «имущество». Авест. $x^{v}$*arənah* ʽслава’, ʽвеличие’, ʽблеск’, ʽсияние’, ʽхаризма’ и т. п., согд. *prn* ʽслава’, ʽзнамение’ и т. п., осет. *farn* ʽобилие’, ʽсчастье’, ʽмир’, др.-перс. *farna*, ср.-перс. *xvarrah* ʽцарская слава’, ʽцарское величество’, перс. *farr* ʽблеск’, ʽвеликолепие’, ʽпышность’ и т. п., согд. *prn*, *frn*, сакск. *phārra* ʽположение’, ʽранг’, ʽдостоинство’, ʽзвание’ и т. д.] — в иранской мифопоэтической традиции божественная сущность, приносящая богатство, власть и могущество; державная сила. Видимо, Ф. выступал и как неперсонифицированное сакральное начало абстрактного или конкретного (материальный символ) характера, и как персонифицированный божественный персонаж. В «Авесте» Ф. — обычно некая сакральная благая доля, «хорошая вещь» («Яшт» XVII, 6). Им могут владеть божественные персонажи, дарующие его людям («Датастан-и-деник»), сами люди, для которых Ф. обычно воплощается в богатстве («Яшт» X, 8, «Ясна» 60, 2, 4), доме, жене, детях, скоте, здоровье («Яшт» XV, 56, известна формула пожелания Ф. для сохранения здоровья в поздних зороастрийских текстах). Ф. имеет общие атрибуты с едой, пищей, которая в иранских языках может обозначаться тем же словом, что и Ф., или его производными (авест. $x^{v}$*arənah,* $x^{v}$*arənti,* $x^{v}$*arətay,* $x^{v}$*arəθa,* $x^{v}$*arəna* и т. п.). Ф. выступает и как добрый дух — охранитель дома, в случае смерти хозяина он покидает дом, если не соблюдены некоторые условия (ср. отражения в осетинской традиции: пословица «тише, не забывай о Ф. дома», представление о том, что отцовский Ф. не уходит в царство мертвых). Особым Ф. обладает селение, область, страна, народ. В ряде случаев говорится о Ф., скрытом в глубине вод

(«Яшт» XIX, 51—64), о Ф., связанном с водами и реками, с солнцем, выступающим как даритель Ф. («Денкарт»). Иногда Ф. реализуется не столько в материальном виде, сколько символически — как счастье, доля, судьба (в этом смысле он сопоставим с греческой Тихе, римскими Фортуной, гением и т. п.). Именно такой Ф. свойствен, видимо, ариям в целом, жрецам-кави, Заратуштре («Яшт» X, 105). Тот, у кого есть Ф., — «обладатель благой судьбы». Ф. — объект восхвалений («Яшт» XIX), он непобедим и могуществен: он спутник победы, являющийся в виде сияющего огня («Перед Митрой летит пылающий огонь, могущественный фарн кави», «Яшт» X, 127). Образ сияющего Ф., высшей божественной доли, находящейся в обладании верховной власти (царя), получил воплощение в царском нимбе. Более поздняя традиция усвоила образ Ф. как символ незыблемости шахской власти в Иране. Ф. как доля, судьба связывался с брачными и похоронными обрядами. Ср., например, отражения в поздней традиции: свидетельства армянских авторов Фавстоса Бузанда (V в., «История Армении», IV, 24) и Мовсеса Хоренаци (конец V — начало VI вв., «История Армении» III, 27), согласно которым царская гробница — это место, где находится Ф. царя после его смерти; таджикское представление о том, что душа барана (связываемого с Ф.) помогает душе человека перейти через мост, ведущий в рай, и т. п. У осетин при введении жениха в дом шаферы возглашают «Ф. шествует!», поются свадебные песни Ф. и т. п. Иранской религиозно-мифологической традиции не было чуждо и представление о плохом Ф., откуда авестийское *duš-x$^{v}$arənah-* ‘обладающий плохим Ф.’ Основная мифологема о том, как Ф. оставляет своего обладателя, связана с Йимой, от которого Ф. отлетел в облике птицы варэгна (*vārəγna*, «Яшт» XIX, 32). Тот же мотив встречается и позже. Ф. не только связан с животными, но и нередко трансформируется в зооморфные образы. О связи Ф. с птицей варэгна (сокол Варган, инкарнация Веретрагны), возможно, свидетельствует упоминание в «Яште» (XIV, 36) об амулете из птичьих перьев, который приносит почтение, дарует Ф. Реконструируется (Г. В. Бейли) представление о Ф. в виде газели. Широкое распространение, особенно в сасанидском искусстве, получил образ барана как воплощенного Ф. Это связывает Ф. с *Веретрагной*, чьим атрибутом был баран (уже в «Видевдате» 19, 17 Веретрагна в образе ветра называется «не-

Символическое изображение Фарна — баран с лентами на шее. Фрагмент сасанидской ткани. VI—VII в. Лион, Музей тканей

сущим $x^{v}ar\partial nah$-», где $x^{v}ar\partial nah$- толкуют как божественное знамя, знак). Начиная с Шапура II изображение барана как символа бога Ф. получает широкое распространение, а Аммиан Марцеллин сообщает, что в одном из сражений Шапур II имел на голове богато украшенный убор в виде бараньей головы (Res gestae XIX, 1, 3). Сходные изображения известны на кушано-сасанидских монетах, предметах посуды и утвари. В пехлевийском сочинении VI века «Карнамаки Ахтахшери Папакан» образ барана на лошади выступает как воплощение царственного кейянидского Ф. Ср. использование образа барана в структуре царского трона: в «Шахнаме» Кай Кавус дарит Рустаму трон в виде барана. Видимо, эта символика имела и более глубокие корни. Уже на луристанских бронзах, на стеле из Унташгала, на еще более ранних печатях отмечены персонажи с короной, украшенной бараньими рогами. Изображения барана присутствуют на многочисленных зооморфных ручках сосудов в среднеазиатской и сарматской керамике первых веков н. э. (иногда вместо барана выступают козел, вепрь, собака и т. д.). Б. А. Литвинский толкует их как зооморфные символы Ф. — охранителя сосуда. Не исключена связь Ф. в образе барана с осетинским «властителем спальни», награждающим новобрачных потомством (своего рода субститутом «властителя спальни» является «святой баран», к которому в брачном обряде обращаются с просьбой, чтобы рождались мальчики; ср. связь Ф. с брачными обрядами). С персонифицированным образом божественного Ф., возможно, следует связывать находку на Кубани золотого амулета с надписью, содержащей имя Уатафарнес, толку-

Фарро на кушанских монетах

емое рядом исследователей как Ф. (божество) жилища. В иранской традиции есть немало примеров, когда Ф. изображался в человеческом облике. В согдийско-манихейской версии сказки о Кесаре и ворах вор, облачившийся в царские одежды, обращается к лежащему в гробнице Кесарю, объявляя, что он его Ф. Вероятно, Ф. как особое божество входил в состав согдийского пантеона (по реконструкции В. Б. Хеннига). В Бактрии у кушан Ф. изображался в виде человека в царской одежде. Широко известны изображения мужского божества Фар(р)о на кушанских монетах.

Иранские производные от Ф. -**hvarnah* оказали влияние на формирование сходных понятий у соседних народов (ср. древнетюркское *qut* или слав. **slava*), а в некоторых случаях заимствовались ими (ср. тохарские иранизмы *perne*, *parät* или, возможно, славянское «парни, парень» как обозначение социально-возрастной категории мужчин, готовых к вступлению в брак).

Особый престиж, который связывался с понятием Ф., предопределил чрезвычайно широкое использование слова «Ф.» в ономастике (в частности, царской). Ср. скифско-сарматские [*Φὰρνης* (ср. осетинскую фамилию *Fœrniatæ*) *Φάρνάκης, Φαρνοξαρθος, Χοφαρνος, Πιτφαρνάκης, Σαιταφάρνης* и др.], согдийские (*βγyprn* = *Bagēfarn*, *Nanefarn, Wγašefarn* и др.), парфянские (*Mtrprn* = *Mihrafarn*, *Prnbg* = *Farnbag*, *Brżprn* = *Burzfarn* и др.), хорезмийские (*šy'wršprn*) имена, а также еще более древние наименования, например, в ассирийских клинописных источниках: *Awarparnu* (713 до н. э.), *Sitirparna* = *Čiθrafarnah*-, *Iparna*. Характерна семантика элементов, составляющих сакрально отмеченные формы: Ф. и *baga-/baγa*- ʽдоля’, ʽбог’, *arta*- ʽистина’, *xšaθra*- ʽцарская власть’, *arya* ʽарийский’ и т. п. (ср., напр., священные огни *Farnbag*, *Aturfarnabaγ* и др.).

**ЛИТЕРАТУРА**

*В. Ф. Миллер.* Осетинские этюды. Ч. 2, М., 1882.
*Он же*. О сарматском боге Уатафарне // Древности Восточные. Т. 1. В. 2. М., 1891: 129—134.
*К. В. Тревер.* Золотая статуэтка из селения Хаит // Труды Государственного Эрмитажа. Т. 2. Л.—М., 1958: 142—143.
*Б. А. Литвинский.* Кангюйско-сарматский фарн. Душанбе, 1968.
*В. Н. Топоров.* О происхождении нескольких русских слов (К связям с индо-иранскими источниками) // Этимология. 1970. М., 1972: 23—37.
*H. S. Nyberg.* Die Religionen des Alten Iran. Leipzig, 1938.
*Widengren G.* Hochgottglaube im Alten Iran. Uppsala, [1938].
*Idem*. The Sacral Kingship of Iran // La regalità sacra. Leiden, 1959: 242—257.
*Idem*. Die Religionen Irans. Stuttgart, [1965].
*H. W. Bailey.* Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books. Oxford, 1971.
*Idem*. Armeno-Indoiranica // Transactions of the Philological Society. L., 1956.
*Idem*. Iranian *arya*- and *daha*- // Transactions of the Philological Society. L., 1960.
*W. Lentz.* Yima and Khvarenah in the Avestan Gathas // A Locust's Leg. Studies in Honour of S. H. Tagizadeh. L., 1962: 131—134.
*J. Duchesne-Guillemin.* Le X$^{v}$arənah // Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli. Sezione linguistica. 1963. V. 5: 19—31.
*M. Bussagli.* Painting of Central Asia. Geneva, 1963.
*M. Molé.* Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien, P., 1963: 434—468.
*W. B. Henning.* A Sogdian God // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1965. V. 28. № 2.
*J. P. Asmussen.* [рец. на кн.] *G. Binder.* Die Aussetzung des Königskindes Kyros und Romulus. Meisenheim am Glan, 1964 // Orientalistische Literaturzeitung. 1967. Jg. 62. № 5—6.
*R. Göbl.* Dokumente zur Geschichte der iranischen Hunnen in Baktrien und Indien. Bd. 1. Wiesbaden, 1967 [Katalog].
*J. M. Rosenfield.* The Dynastic Arts of the Kushans. Berkeley — Los Angeles, 1967.

**ФИЛОСОФИЯ И МИФЫ.** — Само соотнесение Ф. и м. приобретает осмысленный характер при условии выявления в них общего и различного. Изменяющееся соотношение общего и различного, собственно, и определяет специфику всей темы Ф. и м. Если брать целое, оставляя в стороне детали, то можно сказать, что общее между Ф. и мифами состоит в том, что и то и другое яв-

ляются определенными формами познания мира и сознания себя в этом мире (уже Аристотель заметил, что человек, любящий или сочиняющий мифы, отчасти философ, так как суть мудрости /*σοφία*/ в знании причин, а мифы как раз и предлагают причинное объяснение). При этом речь идет не о простом познании-сознании мира и себя в сниженном, узко практическом, можно сказать, бытовом аспекте, а об особого рода «усиливающем», более интенсивном и напряженном познании, ориентирующемся в своей глубине не на эмпирические чувственные данности (хотя, разумеется, описания их могут входить в частные задачи и Ф. и м.), а на логически или бытийственно более важные реальности (логическая структура мира, реконструируемая на основании определения общих принципов, связанных с целостным взглядом на мир, в философии и открытие высшей бытийственной реальности через ее символы в мифах). Но в обоих случаях искомая реальность больше, насыщеннее, напряженнее по своей смысловой наполненности, чем эмпирическая данность, с которой может начинаться процесс познания и в Ф. и в мифах. Именно поэтому философские и мифологические конструкции обладают особой объяснительной силой и выступают как осознанные или неосознанные модели мира, обращение к которым может открыть новые аспекты мира и человека, не предусмотренные специально конкретными философемами или мифологемами. Различное в Ф. и мифах состоит в том, что Ф. выступает как теоретическая форма сознания, ее мировоззренческие функции предполагают сознательное теоретическое отношение к действительности, установку на выявление логической структуры мира (следует подчеркнуть, что и носители мифопоэтического мировоззрения не безразличны к логическим противоречиям: миф для них, собственно, и является средством выхода из этих противоречий путем их преодоления или снятия), на целостность, полноту, законченность, непротиворечивость описываемой картины, на ее «истинность», понимаемую как соответствие эмпирического уровня логической структуре (практически речь идет о знании операций свед́ения множественно-различного к единому, и, наоборот, развертывания [«порождения»] единого во множество различных элементов). Миф, напротив, не предполагает полноты, законченности и непротиворечивости. Миф, превратившийся в замкнутую и неизме-

няющуюся систему, становится мертвым, и голос высшей реальности замолкает в нем. Миф, как и символы, которыми он пользуется, не есть простое описание, в отношении которого уместен вопрос о его истинности или неистинности, но тот особого рода текст, через который говорит высшая реальность бытия. Незамкнутость, незаконченность, нетождественность самому себе не недостатки мифа, а сама его суть, без которой немыслима реализация духовного опыта, неотъемлемо связанная с языком символов. Сама структура символа, рассчитанная на самоуглубляющееся движение смысла, мифологизирована и в корне противоположна философским концептам. Философема создается философом, она объект приложения философски мыслящего сознания. Подобное утверждение было бы неточным по отношению к мифу, о котором говорят, что он создается не человеком, но высказывается через него. Если философ з н а е т смысл созданной им философемы, то человек, пользующийся мифом, может знать не более чем флуктуирующую совокупность отдельных смыслов этого мифа. В мифе всегда есть не только *Я*, но и *Ты*, познающее и познаваемое, и поэтому его смыслы имеют взаимоотраженную природу, выражающуюся в целой цепи зовов и откликов. В мифе человек не только и не столько утверждает, сколько спрашивает («Кто мы, откуда мы, куда мы идем» — не только название известной картины П. Гогена, но и общий вопрос человека о своем месте в мире, в такой форме свидетельствуемый многими архаичными текстами). При этом вопросы образуют цикл: первый ответ не снимает необходимости повторного вопроса, на который должен быть дан новый, более глубокий ответ. Когда миф умирает, постановка вопросов и получение ответов становятся бессмысленными, и возможность диалога *Я* и *Ты* исключается. Пока же миф жив и актуален, он выступает не только как рассказываемый текст, но и как сама переживаемая реальность. Ту или иную философскую систему (или более частное построение) можно принимать или не принимать к руководству (во всяком случае, сами по себе философские конструкции не обладают тем свойством императивности, которое требует проверки этой конструкции на новом материале и, главное, принятия ее как модели практического поведения). С мифом дело обстоит иначе. Миф теснейшим образом связан со словом, со священными текстами племени, с одной стороны, и с ритуалом,

практической деятельностью, типом социальной организации, морально-этическими установлениями, с другой стороны. Важнее уметь следовать мифу практически, чем понимать его (и особенно сознательно объяснять его) хотя в конечном счете понимание мифа и соответствующее поведение связаны друг с другом. Отсюда — функция мифа как средства сохранения данной традиции, увеличения ее престижа через отсылку к прецеденту, имевшему место в сфере, обладающей большей ценностью, как гаранта благополучия всего коллектива.

Но общее и различное в Ф. и мифах, по сути дела, ничего не говорит о внутренних связях между Ф. и мифами. А эти связи не только существуют, но и объясняют наличие таких гибридных образований, как философские мифы и мифологизирующие философские системы. Более того, генетически философия восходит к мифам, и первые варианты философских воззрений («предфилософия»), как и ранние разновидности науки («преднаука»), права («предправо»), этики и т. п., появляются в лоне мифологического мировоззрения и мироощущения. «Предфилософские» построения всегда имеют своим материалом образы мифологизированной действительности, сами мифы. Философия и в своих истоках, и в значительной степени позже (вплоть до настоящего времени) занимается сознательной или бессознательной интерпретацией мифов, выявлением диалектики мифа (законов мифологической игры), так сказать, логизированной мифологией. Легко проследить, что первоначально у философии и мифологии не только общий исходный материал (впервые возникшее в Древней Греции обозначение философии по своей внутренней форме толкуется как «любовь к мудрости»; вся же мудрость хранилась в совокупности мифов данной традиции), но и одинаковые членения его (элементы мира, ключевые понятия, персонификации, мотивы и т. п.) и даже сходный набор квази-логических операций, с помощью которых упорядочивается материал. Наблюдения над структурой архаических текстов, отражающих мифопоэтический взгляд на то, как был создан мир, позволяют выделить в этих текстах ряд особенностей, которые в свою очередь характеризуют и раннефилософские тексты или во всяком случае получают в этих последних дополнительное развитие в логизирующем направлении. Во всяком случае, для архаических текстов

космогонического типа характерно: 1) наличие для описания мира определенного набора знаков («алфавита»), единицами которого служили основные элементы Космоса; 2) совмещенность синхронического и диахронического аспектов описания (описание мира в его иерархическом устройстве равносильно описанию последовательности сотворения его элементов); 3) параллелизм в описании макрокосма и микрокосма (точнее — выводимость одного из другого); 4) разложимость единиц «алфавита», служащего для описания мира, на признаки (или соотносимость с ними); ср. огонь: красный, легкий, горячий, горький… и т. п.; 5) наличие ряда отмеченных последовательностей элементов в зависимости от основной идеи описания; 6) развитие многозначности (вплоть до омонимии) у каждого из этих элементов (так, Небо, Земля, Огонь, Вода, Ветер и т. п. могут быть персонифицированными участниками космогонической драмы /ср. Уран, Гея, Агни, Варуна, Ваю и т. д./, деперсонифицированными и предельно десемантизированными абстрактными классификаторами, сохраняющими единственную функцию — дифференцирующую, космическими стихиями, разлитыми по всей Вселенной, обозначениями пространственного членения Вселенной, обозначениями временно́го членения, составными частями человеческого /или животного/ тела, растительными, животными, специфически «культурными», цветовыми, вкусовыми, геометрическими и т. п. классификаторами); 7) установление рядов соответствий между единицами разных аспектов описания Вселенной (напр., огонь — верх — лето — юг — солнце — красный — горький — дерево /как материал/ — определенное растение — определенное животное — геометрический символ — культурный герой типа демиурга — и т. д.), что приводит к известной синонимии в описании. Несомненно, что существеннейшие особенности любой мифопоэтической традиции определяются именно тем, как строятся омонимический и синонимический ряды и какой они мощности (длины, определяемой числом синонимичных элементов ряда). Следовательно, и здесь, как и в языке и в раннефилософских построениях, ищущих единое и исходное, относящееся к высшей реальности, среди множества разнообразных элементов феноменального мира, проблема т о ж д е с т в а  и  р а з л и ч и я является ключевой для понимания структуры универсальной знаковой системы, моде-

лирующей мир. Именно из этой проблемы выросли разные варианты философских учений о кажимости и истинности, об истинах двух родов (ср. различение Парменидом истины — ἀλήθεια и мнения — δόξα; действительное /сущее, бытие/ открывается только через истину, оно рационально и интеллигибельно: если о нем можно мыслить /νοεῖν/, оно может быть высказано и оно существует [так, между прочим, связываются Парменидом элементы старой мифопоэтической триады мысль — слово — дело, хорошо известной также в индо-иранской и других традициях]; пути истины противопоставлен путь кажимости, открывающийся через чувства и приводящий к дуализму бытия и небытия; оба пути описываются в поэме Парменида и в мифопоэтическом плане [врата, через которые пролегают пути Дня и Ночи, встреча с Богиней и т. п.]. и в дискурсивно-логическом плане [связь с проблемой бытия-небытия и т. п.]; не менее показательно учение буддийской школы умозрения мадхьямиков [прежде всего в лице Нагарджуны] о двух истинах — истине «покрова» /*saṁvṛtisatya*/ и высшей, трансцендентной по своему характеру истине /*paramārthasatya*/). Впрочем, в мифопоэтических текстах в ряде случаев содержатся такие особенности, которые имеют уже непосредственное отношение к логике раннефилософских текстов, теснейшим образом связанной с мифопоэтической диалектикой. Так, для того же класса космологических текстов характерно перечисление элементов в разных последовательностях (движение по цепи) с введением нумерации или без нее; указание местонахождения одного элемента относительно другого; указание начала (порождение) и конца (уничтожение) одного элемента относительно другого; указание «ценности» одного элемента по отношению к другому. Для того, чтобы перейти от мифа к философии и к логике ранненаучных исследований, нужно было деперсонифицировать героев старой космогонической мистерии, придать более абстрактный вид операциям, связывавшим этих героев в мифе (вместо конкретных мотивов рождения, смерти — возникновение, исчезновение и т. п.), расслоить старые мифопоэтические континуумы и приложить к их составным частям результаты абстрагирования мифопоэтических операций (ср. операции возникновения, исчезновения применительно к временно́му и пространственному аспекту бытия), допустить свободную игру, участниками

которой были бы элементы мира, а правила определялись бы новыми абстрагированными операциями (создание логически предельных — вплоть до парадоксальных — ситуаций за счет максимального снятия дистрибуционных ограничений), привести полученные результаты в соответствие с эмпирическими данными за счет выделения феноменального и ноуменального (абсолютного) аспектов бытия (при этом первый может еще долгое время удерживать черты мифопоэтического взгляда на мир, тогда как второй нередко строится через отрицание атрибутов первого и иногда через снятие противопоставлений, характеризующих дуалистический подход) и, наконец, проецировать достигнутые результаты на область эпистемологии. Этот долгий путь на разных его этапах отражен в значительном количестве текстов, которые в равной степени могут быть охарактеризованы и как мифопоэтические и как философские. Существенно подчеркнуть, что в данном случае имеются в виду не гибридные мифопоэтически-философские тексты, где каждой из двух стихий принадлежит свое, а именно двуединые тексты, в которых мифопоэтическое и философское слиты воедино («химически»), действуют заодно и могут быть различены только в перспективе исторического развития. Такая же ситуация характерна и для некоторых художественно-литературных текстов (напр., в софокловском «Царе Эдипе» архаичное, традиционно-коллективное, безличное органически соединяется с индивидуально-личностным, экзистенциальным, новым). Врастание трансформированных мифопоэтических схем в раннефилософские конструкции (точнее, обнаружение в них их исходных элементов) уместно проиллюстрировать примерами, связанными с двумя мифологическими мотивами — круговорота жизни (рождение — рост — деградация — смерть; ср., напр., мифы об умирающем и возрождающемся божестве и соответствующие ритуалы) и четырех космических элементов (Небо, Земля, Огонь, Вода) как материала, из которого был сотворен мир. «Четыре Благородные Истины» Будды, предполагающие исключительно высокий уровень логизированной философской мысли, имеют в своей основе типичные мифопоэтические четырехчленные схемы указанного типа. Но эта схема приложена не к герою мифа, а к основному элементу существования — к *дуккха* (палийск. *dukkha*), которое условно переда-

ется как страдание (недостача, нуждающаяся в компенсации, в мифопоэтическом смысле), но должно пониматься как непременный элемент природы, обусловленный включенностью в сансарическую цепь рождений и смертей. Логический анализ показывает, что в «Четырех Благородных Истинах» говорится о возникновении, возрастании, уменьшении и исчезновении дуккхи. В противоположность архаичным четырехчленным схемам, в которых четыре элемента соотносились друг с другом как целое с целым, Будда отказывается от ненужной в данном случае конкретности набора космологических элементов и узревает за множественностью и разнообразием элементов схемы их единство, принципиальную сводимость конкретных манифестаций к единому архиэлементу (дуккха). В этой схеме операция ж и з н ь — с м е р т ь, трансформированная в противопоставление н а ч а л а и к о н ц а, из внешней сферы вводится внутрь, становясь характеристикой общего множителя всех четырех блоков сехмы (т. е. дуккха). При этом оказывается, что для *дуккха* можно дать операционное определение: дуккха — это то, что имеет начало, бытие и конец, т. е. включено в сансарический цикл. В такой форме становятся понятными и причина дуккхи и путь к ее устранению (не случайно Будда, по сути дела, заменяет конъюнкцию как логическую связь блоков в четырехчленной схеме импликацией /если…, то…/, отсылающей к сфере причинного). Построение причинно-следственной цепи и ее использование как инструмента исследования и рамки описания убедительно демонстрируется и буддийским «Законом зависимого возникновения», лексическая суть которого исчерпывается серией импликаций, замыкающихся или начинающихся взаимоимплицируемыми сущностями: имя и форма $\supset$ сознание… $\supset$ чувство $\supset$ жажда $\supset$ привязанность $\supset$ становление $\supset$ рождение $\supset$ старость и смерть… Несомненно, что в своих истоках четырехчленная схема «Четырех Благородных Истин» сопоставима со схемами, организующими тексты через циклическое применение противопоставления ж и з н ь — с м е р т ь, порождающее четыре элемента: «Огонь живет смертью земли, воздух живет смертью огня, вода живет смертью воздуха, а земля — смертью воды» (Гераклит, фрагм. 76 = Maxim.Tyr. XII, 4; несколько иные редакции той же цепи зависимостей — Marc. Anton. IV, 46; Plutarch. De Ei Delphico 18). Мифоло-

гема рождения как обретения, открытия дала начало и такому важнейшему понятию философии, определяющему ее цель, как з н а н и е, п о з н а н и е (др.-греч. *γνῶσις*, ср. гносеология). Не случайно, что в индоевропейской (как и в некоторых других) традиции один и тот же элемент обозначает и знание (как открытие, как установление р о д с т в а познаваемой сущности), и рождение (ср. *γιγνώσκω*, но *γίγνομαι*). При этом носительницей знания (как, естественно, и порождающей потенции) нередко являются женские персонажи типа матери (ср. женственно-личностный образ Софии, Премудрости Божьей, иногда идентифицируемой с всерождающей Землей или с персонифицированными образами типа матери Будды Праджня-парамиты, Богородицы, Василисы Премудрой). Существенно, что в мифопоэтических текстах мифологема познания (ср. как мотив познания чего-то мыслимого как основная задача: тайна, клад, похищенная царевна, заветное слово, волшебное средство, ключ и т. п., так и более частный мотив у з н а в а н и я, т. е. идентификации какого-либо персонажа, установления его родовых связей) всегда предполагает в н е ш н и й объект, тогда как начало философии неизбежно связано с рефлексивным обращением познания (узнавания) на самого себя, о чем свидетельствуют и языковые данные (др.-греч. *σοφία* ‘мудрость’, видимо, образовано из местоименного возвратного элемента), и определения мудрости-софии (правда, довольно поздние, ср. у Прокла понимание истинной *σοφία* как знания самого себя. Procli Schol. in Cratyl. proem. XVI), и, наконец, прямые указания на роль самопознания (ср. известную надпись на стене дельфийского храма Аполлона, изречение, приписываемое Фалесу [«Познай самого себя»], мысли Гераклита [«Всем людям дано познавать самих себя и размышлять», B 116, ср.: «я выспросил самого себя», B 101 — или идею самовозрастающего Логоса души, B 115], Сократа платоновской «Апологии» или софокловского Эдипа, для которого узнавание обернулось самопознанием).

Если философия как самостоятельная область знания отсутствовала в едином комплексе архаичного мифопоэтического знания, то, тем не менее, в нем можно выделить как более философизированные мифы, выступающие как некий ослабленный аналог философских учений, так и те элементы, которые позже были более или менее непосредственно использованы в раннефилософских

построениях. Поэтому оправданны утверждения о существовании в рамках мифопоэтической традиции более философизированных традиций (напр., африканские догоны, некоторые другие африканские традиции /банту/, австралийские аборигены и т. п.) или текстов (таков эддический «философский» миф, содержащийся в «Песни о Риге», среди других текстов этого же цикла). Как правило, отдаленные предвосхищения будущих философских проблем чаще всего встречаются в трех областях: в мифопоэтических космогониях, в этических учениях (грех, возмездие и т. п.) и в религиозных идеях (жизнь после смерти, искупление, человек и высшая реальность, Бог и т. п.) [ср. вклад в эти области египтян, шумеров, евреев и др.; ср. также обильные мифопоэтические по своему характеру этимологии ключевых слов (Брахманы, Упанишады, Гераклит, Платон и далее), предвосхищающие уже философскую герменевтику]. Более конкретно мифопоэтические заготовки к будущему философскому анализу касаются таких проблем, как дихотомия души и тела, противопоставление видимого (явленного, феноменального) и невидимого (связанного с сущностью, ноуменального), каузально-финальные аспекты мифа, создание сложных систем классификаций и осознание их как моделей мира и инструмента в игре человека и природы, элементы мира и «энергии» (силы типа *мана*, *оренда* и т. п. или даже «универсум сил» типа *нту* у банту); теокосмогонии, прежде всего их монотеистические варианты (особенно те из них, которые связаны с возрастающей трансцендентностью Бога, со смещением акцента в сфере деятельности Бога /напр., природа > история/, с установлением отношений богообщения в диалоге и т. п.); сложные пространственно-временны́е построения.

Как бы то ни было, все основные предпосылки ранней философии сложились в недрах мифопоэтического мировоззрения, и более или менее самостоятельное философское творчество начинается с той точки, когда мифологические образы во всей их сложности и противоречивости перестали удовлетворять мысль, пытающуюся найти единое и наиболее логическое решение, причем такое, которое может быть верифицировано и описано в эксплицированной форме. До известной поры и до определенных пределов миф может брать на себя функцию описания данности, и в этом смысле он, действительно, не только источник ранней науки и умозрения, но

и их заместитель. Со временем миф перестает справляться с этой заместительной функцией. Преднаучные и ранние умозрительные концепции все настойчивее и точнее формулируют новые задачи и преформируют новый (условно говоря, научный, философский) тип сознания. Наиболее эффективные мифологические структуры (в частности, те, которые позволяют снять противоречия, объяснить парадоксы мифопоэтического мышления, связать злобу дня с исходными принципами и т. п.) постепенно перестают «работать» и начинают восприниматься как наиболее слабые места или даже просто как противоречия, заводящие в тупик, несообразности, ошибки. Возникает стремление избавиться от таких элементов, что уже свидетельствует о наличии серьезного сомнения в истинности мифа. Не раз и при этом справедливо указывалось, что сомнение в традиционных верованиях и в отношении данных чувственного опыта отмечает тот важнейший порог в развитии человеческой мысли, который связан с появлением философии как самостоятельной сферы познания. Этот прорыв в сферу философского познания и формирования основ умозрения философского типа, со временем эмансипировавшегося от мифа, произошел к исходу первой половины I тысячелетия до н. э. (VII—V вв.) в разных точках пояса, тянущегося в широтном направлении от Средиземноморья до Тихого океана (Греция, Индия, Китай прежде всего). Любопытно, что кризис мифологического мышления (впрочем, следует помнить, что сам кризис, конечно, не устранил мощных импульсов, идущих от мифа, и не положил конца мифу и поэтическому мышлению) совпал не только с зарождением философского умозрения, но и со становлением ранних вариантов исторического мышления (ср. грань, отделяющую мифографов от Геродота), зачатков положительных наук (ср. начала греческой математики, астрономии, медицины и т. д.), этических концепций, характеризующихся обостренным вниманием к человеку и к сфере экзистенциального (об этом же свидетельствует, в частности, и создание таких новых литературных форм, как лирика и трагедия) началом периода формирования великих религиозных систем, тяготеющих к монотеизму. Такие фигуры этого переходного периода, как Будда, Конфуций, Лао-цзы, Гераклит, Пифагор, Сократ, Платон, принадлежат и мифопоэтической традиции как создатели

или интерпретаторы мифов, и раннефилософской традиции как авторы развитых систем умозрения.

Уместно, хотя бы в самом общем виде, обозреть некоторые вехи в становлении раннефилософской традиции в ее отношении к сфере мифопоэтического в древнейших центрах зарождения философизированной мысли. В Древней Индии слово *veda*-, букв. — ‘знание’, охватывало все виды знания, трактовавшегося как единое и цельное. В этом смысле веда охватывает и мифологию, и религию, и философию. Тем не менее, к концу ведийского периода появляются тексты, которые, находясь в русле мифопоэтической традиции, обнаруживают отчетливый интерес к философской проблематике. Речь идет о ряде гимнов «Ригведы», входящих в самую позднюю 10-ю мандалу. Они, как правило, связаны с идеей творения (129: гимн о сотворении мира; 90: гимн Пуруше; 82: гимн универсальному творцу Вишвакарману; 121: гимн неизвестному Богу; 190: гимн космическому жару и т. п.), причем подчеркивается единый план творения в двух аспектах: единство происхождения (из единого источника: Пуруша, космическое яйцо /«золотой зародыш»/ и т. п.) и внутреннее единство всего мира в его актуальном состоянии (ср. гимн единению — 191: весь мир един, едиными должны стать и мысли и дела людей). Но совершенно особую роль в становлении философской проблематики имеют Упанишады, содержащие уже целый ряд подлинно философских мифов (ср. миф о *Начикетасе*, отправляющемся в царство смерти, где Яма открывает ему тайну об огне как начале мира и объясняет смысл перехода от жизни к смерти, от незнания к знанию [ср. гимн познанию — РВ X, 71], уча постижению Атмана; черты философских мифов обнаруживаются в космогонической легенде, где творцом выступает смерть или голод; в легенде о возникновении всего из изначального Атмана; в рассуждениях о соотношении разума, речи [ср. гимн Речи — РВ X, 125] и дыхания; в учении о двух аспектах [воплощенном и невоплощенном] Брахмана, о жизненных силах, об элементах и системе их соответствий и т. п.). Но философский центр Упанишад — учение о едином сущем, о его двух формах — Атмане (субъективное начало) и Брахмане (объективное начало), о познании. В период Упанишад и позже, когда складываются шесть ортодоксальных школ древнеиндийской философии, опирающихся на авторитет Вед (и, следо-

вательно, ведийской мифологии), выкристаллизовываются такие важнейшие философские понятия, укорененные своими истоками в мифопоэтической концепции мира, которые, став предметом анализа, превратились в наиболее эффективное орудие развития философской мысли. Ср. сат и асат, бхава и абхава (сущее и не-сущее), брахман и атман, пуруша и пракрити, *рита*, *дхарма*, *сатья*, бхакти, буддхи, джняна, праджня, манас, мокша, карма, шакти, самадхи, дхьяна, тапас, шунья, гуна, майя, лила и т. п. Показательно, что и очень специализированные области древнеиндийского знания, использующие многие из этих понятий, продолжают сохранять их мифопоэтические мотивировки (ср., например, аюрведу, т. е. древнюю медицину, опирающуюся на архаичное учение о космических элементах; право и — в известной мере — даже буддийскую психологию, описываемую глубоко разработанной системой соотнесенных друг с другом понятий, аналогичной архаичным мифопоэтическим классификационным системам, ср. «Дхаммасангани»).

Сильная тенденция к рационализации мифопоэтического наследия характерна для древнекитайской культуры. Ср. учение о двух принципах — *инь* и *ян*, которые не только соотносятся с землей и небом в общей схеме происхождения мира, но и определяют дуальную структуру мира, описываемого через ряды противопоставлений. При том, что в Древнем Китае рано осознали границу между сферами мифопоэтического и демифологизированного и рационализированного (ср. работу, проведенную конфуцианцами, над демифологизацией мифов или даже их историзацией), а зачатки натурфилософских взглядов можно обнаружить уже в самых ранних текстах, все-таки мифологические истоки очевидны и для *инь* и *ян*, и для *дао*, и для *усин* — пяти стихий, и для *тайцзи* — «великого предела». Особое значение для развития техники философского анализа имели различного рода классификации и своеобразный «числовой» мистицизм. И то и другое своими средствами отсылало к одной из важных идей — п о р я д к а. Структура мира в ряде старых текстов философского характера как раз и описывается как сочетание разных «порядков», образуемых пятью исходными элементами (см. «космогонический» порядок [дерево — огонь — вода — металл — земля], «современный» порядок [металл — вода — дерево — огонь — земля], порядок «взаимного порождения», порядок «взаимного преоб-

ладания (или разрушения)», причем для последнего существенно, что каждый предыдущий элемент разрушает последующий элемент, будучи в свою очередь контролируемым со стороны предшествующего ему в схеме элемента [т. е. вода разрушает землю, а металл контролирует этот процесс, т. е. разрушает воду, и т. п.]). В этом контексте находит свое объяснение и моделирование мира с помощью гексаграммы в «И цзине» («Книге перемен»), когда чередование разных состояний, образующихся от взаимодействия пар сил — света и тьмы, напряжения и податливости — описывает весь мировой процесс. Слабое развитие натурфилософской мысли в Древнем Китае (исключение — традиции, заложенные моистами) компенсируется исключительным развитием «политической» философии, в которой ведущее место занимали вопросы управления страной, взаимоотношения социальных групп, этические проблемы (ср. принцип *жэнь*, т. е. человечность, гуманизм), ритуал. Тем не менее и в этом круге вопросов нередко четко проступают мифологические прототипы (ср., напр., утопии, основанные на возврате к «золотому веку», и образы идеальных правителей Яо, Шуня, Вэнь-вана). Впрочем, для китайской философии не чужд был интерес и к проблемам познания, понимаемого как раскрытие причины явлений (*гу*), сходства и различия; сюда же следует отнести и попытки определения общих взаимоотношений между реальностью, опытом и словами, и квази-логические исследования. Китайский вариант развития философии интересен в целом тем, что при относительно безболезненном устранении мифов внимание умозрительных систем сосредоточивалось на анализе логики и техники мифологического текста, результаты которого в очень значительной степени экстраполировались на практически полностью демифологизированные сферы.

Совершенно особый вариант соотношения философии и мифов представлен в древнегреческой культурной традиции, где философия, рано став самостоятельной, плодотворно продолжала эксплуатировать наследие мифопоэтической эпохи (ср. мифопоэтические корни даже таких важнейших философских понятий, как *λόγος*, *κόσμος*, *ἀρχή*, *ἄπειρον*, *ἁρμονίη*, *σοφία* и др.). Именно здесь связи между бесспорно мифопоэтической традицией (Гомер, Гесиод) и ранней натурфилософской традицией особенно очевидны. Не случайно, что в ряде случаев первые философы полемизируют с Гомером и Ге-

сиодом в том стиле, который обычен для тех, кто при всех различиях и противоречиях еще сознает свою общую мифопоэтическую генеалогию. Для ранних шагов ионийской натурфилософии характерно внимание к поиску единого, лежащего в основе всего, и к схемам его развития, переходов, приводящих к многообразию реального мира. Тем не менее, в обоих этих вопросах натурфилософы оказываются жестко связанными с мифопоэтическими традициями. Так, Фалес полагает, что в основе всего сущего лежит вода, Анаксимен — воздух, Гераклит — огонь, т. е. те элементы космического устройства, которые выступают и в мифопоэтических космогониях (в этом отношении дальше пошел Анаксимандр, полагавший начало в апейроне, беспредельном и тем самым преодолевший натуралистичность мифопоэтического взгляда; характерно, однако, что несколько веков спустя Аэций упрекал Анаксимандра за то, что он не указал, является ли его апейрон воздухом, водой, землей или каким-то другим телом. Aet. I, 3, 3). Показательно, что даже единое начало всего определяется Фалесом (по сути дела, операционно) через мифопоэтическую схему жизненного цикла: единым началом всего он называет «то, из чего состоит всё сущее, из чего как первого оно рождается и в чем как последнем оно гибнет; то, сущность чего сохраняется, а состояния изменяются; говорят, что оно и есть основа и начало сущего и что поэтому ничто не рождается и не уничтожается…» (Arist. Metaph. I, 3). Но замена конкретных точек жизненного цикла общей идеей изменения, вечного движения уже намечает и направление отрыва Фалеса от мифопоэтической традиции (ср. представление о вечном движении или самодвижении души, Aet. IV, 2, 1); идея изменения и вечного движения знакома также Анаксимандру и Анаксимену, которые, впрочем, обращаются и к старой схеме рождений и уничтожений. Гераклит и Пифагор, пожалуй, наиболее яркие фигуры в том отношении, что их учения обнаруживают и глубокую зависимость от мифопоэтического наследия, и очевидность выхода за его пределы. Особенно поучителен в этом отношении их опыт сознательного описания мифопоэтических по своим истокам систем общих семантических противопоставлений и трактовки этих противопоставлений как динамической модели, которую можно использовать и в непредусмотренных мифопоэтическим подходом ситуациях (ср. у Гераклита хороший — плохой, жизнь —

смерть, верх — низ, небо — земля, земля — вода, день — ночь, лето — зима, белый — черный, сухой — мокрый, мужской — женский, старший — младший, явный — неявный, но и общее — частное, целое — нецелое, присутствие — отсутствие, соединение — разъединение, согласие — несогласие, этот — тот, Логос — разумение /свое/, возможно, подобное — противоположное, делимое — неделимое, разумное — чувственное и т п., т. е. абстрагированные противопоставления, которые могут уже рассматриваться как фрагменты языка научно-философского описания; ср. у пифагорейцев предел и беспредельное, чет и нечет, единое и множество, правое и левое, мужское и женское, покоящееся и движущееся, прямое и кривое, свет и тьму, хорошее и плохое, четырехугольное и разностороннее, ср. Aritst. Metaph. I, 5). Расширив набор противопоставлений, Гераклит сделал и следующий шаг: он допустил, что полярные члены противопоставления могут описывать не только разные объекты (как это свойственно мифопоэтической традиции), но и один и тот же объект. Подчеркивая различия в едином и сходства в разном, Гераклит не только обозначил по-новому проблему тождества, сделав ее ключевой, но и приблизился к пониманию отношения дополнительности между членами противопоставления и динамического характера связей между ними (ср. потенциальное сведéние всех противоположностей к одной и установление меры этой редукции — «обмена»). Но если в учении о противоположностях, о диалектике единого и множественного, о Логосе намечается новый вариант выхода за пределы мифопоэтических схем, то гераклитовские образы Солнца, Дике, «Великого Года» снова возвращают Гераклита к самым истокам мифопоэтического мышления. Такие же «противоречия» характеризуют и Пифагора: с одной стороны, сообщается о его рождении от Аполлона и Гермеса, о его нисхождении в Аид и общении с божественными существами, о его связи с религиозными мистериями, о его высказываниях, никак не соотносимых с научной традицией, но, с другой стороны, он создатель математизированной космогонии, преобразователь геометрии на абстрактных началах, создатель теории иррациональных количеств. Учение о гармонии сфер Вселенной, видимо, синтезировало и данные мифопоэтических космогоний и концепцию геометризованной Вселенной. Несмотря на то, что элеаты далеко продвинулись в по-

становке и решении чисто философских вопросов (ср. исследования внутренней противоречивости движения, времени и пространства Зеноном), они не расстались с мыслью о примирении двух картин мира — мифопоэтической и натурфилософской (ср. поэму Парменида «О природе», где эти два взгляда на мир соотносятся с двумя путями — «путем мнения» и «путем истины»). Вообще рецидивы мифопоэтического мышления в истории древнегреческой философии постоянны (здесь не говорится об опытах прямого продолжения мифопоэтических космогоний, напр., у орфиков: Океан, Ночь, мировое яйцо, Фанес, Хронос, элементы и т. п.). Особенно ярко они выступают при попытках синтеза разных натурфилософских взглядов. Достаточно сослаться на архаизирующий вариант Эмпедокла, считавшего началом и основой сущего все четыре стихии (землю, воду, воздух и огонь), несводимые друг к другу, и объяснявшего изменчивость борьбой двух противоположных сил — Любви и Вражды. Правда, известны и такие попытки синтеза, которые довольно резко отклоняются от мифопоэтической традиции (ср. учение Анаксагора о «семенах вещей» /гомеомории/, упорядочиваемых космическим умом — «нусом»), образуя переход к «физической» философии (ср. Демокрита). Особо следует отметить критическую позицию софистов, пытавшихся оторвать философскую мысль от мифа и потерпевших в результате неудачу и в сфере метафизического знания. Тем не менее, мифопоэтический слой продолжает оставаться исключительно богатым и плодотворным в наиболее значительных философских системах Древней Греции — у Платона и неоплатоников. Платоновская философия не только включает в себя анализ мифов и отдельных мифологем (ср. миф о первоначальном адрогинизме, рассказываемый в «Пире» Аристофаном, и миф о происхождении Эрота, там же; миф о переселении душ в «Федоне»; миф об Эпиметее и Прометее в «Протагоре»; миф об установлении Зевсом суда над мертвыми в «Горгии» и т. п.), как более или менее традиционных, так и заново сочиненных, но исследует самое мифопоэтическую логику и строит свои идеи-мифы, понимаемые как априорные формы бытия и мышления. Особенно показательна глубокая логическая переработка мифологических образов у Платона (достаточно назвать учение об Эроте как своего рода принципе в «Пире»), с одной стороны, и выдвижение собственных мифологем,

которые связаны уже не с логической структурой доказательства (как, напр., три мифологемы, введенные во 2-й аргумент в пользу бессмертия души в «Федоне»), а имеют чисто вероучительный характер. В этом контексте и такие платоновские конструкции, как учение об эйдосе жизни, об идее вещи как пределе ее становления, об идее как порождающей модели, о познании, о принципе смысловой структуры, об имени и т. п., вполне обоснованно могут интерпретироваться не только как философское осмысление богатств античной мифологии, но и как блестящие образцы философского мифотворчества, которые в свою очередь становились объектом анализа (ср. миф, уподобляющий земное человеческое бытие пребыванию в пещере /«Государство», VI/, в связи с теорией идей и различением двух миров — умопостигаемого и чувственного). С известным основанием то же можно сказать (несмотря на то, что уже была создана полностью демифологизированная аристотелевская логика) и о философских конструкциях Плотина и Прокла уже на закате античной эпохи (единое учение об эманации, нумерологическая теология, ум, душа и т. п.). Впрочем, существенно, что и сами философские категории применяются к анализу мифологии, в частности, в связи с классификацией языческих божеств, напр., у Прокла).

Сплошь мифологизированными оказались и разные гностические системы. Сама история гносиса развертывается обычно как миф о мировом процессе, цель которого состоит в овладении человеком истины о Небесном Отце, о Плероме, о его собственном происхождении, в развитии духовного семени, в окончательном соединении Софии-Ахамот со Спасителем и вхождении в Плерому. Если философский смысл таких систем (как, напр., у Валентина, II в. н. э.) в определении материального бытия как условной реальности, связанной с рядом душевных изменений, то способ выявления этого смысла целиком мифопоэтичен. Учение строится как новый миф, участники которого персонифицированные категории (Отец Глубина, Молчание, Непостижимое, Ум, София, Предел, Христос, Параклет и т. п.). Раннехристианская философская мысль сознательно выступает как истолковательница основного вероучительного мифа-догмы, создавая (во многом идя по стопам ветхозаветной умозрительной мифологии) мифы о трансцендентности Бога и Божьей

воле (ср. иудаизм), об умалении Бога (κένωσις), о борьбе Логоса с Хаосом на путях богопознания и т. п. Проблема богопознания занимала особое место и в средневековой христианской философии, исходившей из того, что подлинным источником знания о реальности является откровение верховного *Я*. В Новое время многие философские течения, порывавшие с религиозной догмой, сознательно становились на путь демифологизированного знания. Тем не менее, ни одна из крупнейших философских систем не могла избежать мифологизирующих тенденций. Так, высшие регулятивные принципы, формируемые Кантом, по сути дела, мифологичны (ср. Бог, душа, мир как неопределяемые понятия кантовской мифологии и как образы мифологического мышления). Сознательна и мифологизирующая установка Гегеля и Шеллинга (напр., в философии абсолютного духа, в учении об откровении, через которое обнаруживается высшая реальность, в мысли о мифе как первообразе поэзии и «матери философии» и др.), не говоря уж о мифотворчестве современного экзистенциализма (ср. прежде всего М. Хайдеггера) и культурной философии (О. Шпенглер, К. Г. Юнг, Й. Хейзинга и др.). Соответствующая мифология и философия неотъемлемы и от основных направлений эстетической мысли, опирающейся на художественное творчество, которое не только оперирует мифопоэтическими ценностями прошлого и настоящего, но и создает основы будущих мифопоэтических конструкций (ср. «мифы», философемы и философские метафоры целых эпох [напр., итальянского Возрождения или французского века Просвещения] или отдельных направлений [напр., романтизма, символизма, сюрреализма и т. п.]). Эти образы и категории неразрывно связаны с проблемой познания и самопознания, и уже в силу этого мифопоэтическое начало неотделимо от философии, хотя конкретные формы связи Ф. и м. могут быть весьма разнообразны.

## ЛИТЕРАТУРА

*П. А. Флоренский.* Общечеловеческие корни идеализма. Сергиев Посад, 1909.

*В. Вундт.* Зачатки философии и философия первобытных народов // Общая история философии. СПб., 1910.

*А. Ф. Лосев.* Очерки античного символизма и философии. Т. 1. М., 1930.

*Л. Леви-Брюль*. Первобытное мышление. М., 1930.
*Л. Я. Штернберг.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.
*Э. Тэйлор.* Первобытная культура. М., 1939.
*Дж. Томсон.* Первые философы. М., 1959.
*М. Леон-Портилья.* Философия нагуа. М., 1961.
*А. Н. Чанышев.* Проблема происхождения философии // Философские науки. 1965. № 4.
*В. Н. Топоров.* К истории связей мифопоэтической и научной традиций: Гераклит // To Honor Roman Jakobson. The Hague—Paris, 1967: 2032–2049.
*М. И. Шахнович.* Первобытная мифология и философия. Предыстория философии. Л., 1971.
*Е. М. Мелетинский.* Поэтика мифа. М., 1976.
*О. М. Фрейденберг.* Миф и литература древности. М., 1978.
*E. Durkheim, M. Mauss.* De quelques formes primitives de classification // L’Année sociologique. T. 6. 1901—1902 (P., 1903): 1—72.
*J. H. Braested*. Development of Religion and Thought in Ancient Egypt. N. Y., 1912.
*F. M. Cornford.* From Religion to Philosophy. L., 1912.
*Idem.* Principium Sapientiae. Cambridge, 1952.
*L. Frobenius.* Und Afrika sprach… Bd. 1—4. B., 1912.
*S. Dasgupta.* A History of Indian Philosophy. Vol. 1—5. Cambridge, 1921—1955.
*S. Langdon.* Babylonian Wisdom. L., 1923.
*F. Graebner.* Das Weltbild der Primitiven. München, 1924.
*E. Cassirer.* Philosophie der symbolischen Formen. 2. Tl.: Das mythische Denken. B., 1925.
*B. Malinowski.* Myth in Primitive Psychology. L., 1926.
*P. Radin.* Primitive Man as Philosopher. N. Y.—L., 1927.
*Idem*. The World of Primitive Man. N. Y., 1953.
*K. Reinhardt.* Platons Mythen. Bonn, 1927.
*J. Burnet.* Early Greek Philosophy. L., 1930 (4th ed.).
*P. Tannery.* Pour l’histoire de la science hellène. 2 éd. P., 1930.
*M. Granet.* La pensée chinoise. P., 1934.
*A. H. Krappe.* Les génèses des mythes. P., 1938.
*M. Griaule.* Dieu d’eau: entretiens avec Ogottommêli. P., 1948 (= Conversations with Ogottommêli. An Introduction to Dogon Religious Ideas. L., 1965).
*M. Griaule, G. Dieterlen.* Le Renard Pâle. I — Le mythe cosmogonique. P., 1965.
*P. Tempels.* La philosophie bantone. P., 1945.
*W. Jaeger.* The Theology of the Early Greek Philosophers. Oxford, 1947.
*H. Fraenkel.* Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. N. Y., 1951.

*E. R. Dodds.* The Greeks and the Irrational. Berkeley, 1951.
*Fung Yu-Lan*. A History of Chinese Philosophy. Princeton, 1952—1953.
*J. Needham.* Science and Civilization in China. Vol. 1—2. Cambridge, 1956.
*W. Koppers.* Der Urmensch und sein Weltbild. Wien, 1957.
*G. S. Kirk, J. E. Raven.* The Presocratic Philosophers. Cambridge, 1957.
*K. Hildebrandt.* Platon, Logos und Mythos. B., 1959 (2. Aufl.).
*B. Snell.* The Discovery of the Mind. The Greek Origins of European Thought. N. Y., 1960.
*C. Lévi-Strauss.* La pensée sauvage. P., 1962.
*W. K. C. Guthrie.* A History of Greek Philosophy. 1 и сл. Cambridge, 1962 и сл.
*M. Eliade.* Aspects du mythe. P., 1963.
*Idem*. From Primitives to Zen. N. Y., 1967.
*R. Schottlaender.* Früheste Grundsätze der Wissenschaft bei den Griechen. B., 1964.
*J.-P. Vernant.* Mythe et pensée chez les grecs. P., 1965.
*G. E. Lloyd.* Polarity and Analogy. Cambridge, 1966.
*L. Séjournée.* La pensée des anciens mexicains. P., 1966.
*H.* and *H. A. Frankfort, J. A. Wilson, Th. Jacobsen.* Before Philosophy. The Intellectual Adventure of Ancient Man. Harmondsworth, 1967 (8 ed.).
Myths and Symbols. Studies in Honor of Mircea Eliade. Chicago—L., 1969.
*A. P. Elkin.* The Elements of Philosophy of Australian Aborigenes // Oceania. Vol. 39. 1969.

# Х

**ХАÓМА**, хау́ма (авест., от *hav-* ʿвыжимать'), в иранской мифологии обожествленный галлюциногенный напиток, божество, персонифицирующее этот напиток, и растение, из которого он изготовлялся. Все три воплощения Х. образуют несомненное единство. Культ Х. восходит к древнеиранскому периоду, образ Х. имеет точное соответствие с индийским Soma, см. *Сома*. Наиболее полные данные о Х. содержатся в «Авесте», прежде всего в «Яште о Х.» («Хом-Яшт», «Ясна» IX), следы Х. обнаруживаются и в иных иранских традициях. Высказывается мнение, что, по крайней мере, часть скифов и сарматов почитала Х. (ср. древнеперсидское свидетельство о саках, почитающих Х.; осетинское название хмеля *xum-ællæg*, из **hauma-aryaka-* ʿарийский Х.', ср., возможно, русск. *хмель*). Несмотря на то что существует ряд гипотез о растении, из которого мог быть приготовлен напиток сома-хаома (кузьмичёва трава, конопля, гриб мухомор, ревень, эфедра и др.), ничего определенного о растении Х. сказать нельзя. Другое название напитка Х. в «Авесте» — мада (*mada*). Растет Х. в озере Ворукаша («Бундахишн», «Меног-и Храт»). Торжественное жертвоприношение Х. — ясна (жертва, ср. *yajña* в «Ригведе») гарантировало в зороастрийском ритуале бессмертие для верующих, а также устойчивость миропорядка в космосе и социуме. Ясна начиналась жертвоприношением быка, затем Х. растирали и смешивали с молоком. Полученный напиток бессмертия посвящался Ахурамазде. Момент смешения сока Х. с молоком символизировал чудесное явление в мир Заратуштры. С последней в мировой истории ясной, которую сотворят *саошьянты*, мир вернется в изначальное совершенное состояние всеобщего бессмертия. Приготовление Х. составляло часть ритуала и, как можно судить по косвенным данным, опиралось на миф о гибели божества Х., расчлененного другими богами, растертого и употребленного на приготовление божественного напитка, преодолевающего смерть [обычно эпитет Х. «дураоша» толкуют как «отвращающий (преодолевающий) смерть» (в последнее время наметилась тенденция определять его исходное

значение как «острый (резкий) на вкус»]. Один из галлюциногенных эффектов Х. состоял в изменении (или даже «перевернутости») восприятия пространственно-временны́х и субъектно-объектных отношений. На мифологическом уровне этому могли соответствовать такие парадоксы, как одновременное нахождение Х. на небе и на земле и особенно совмещение в Х. ипостасей бога (в частности, Митры — носителя и стража мирового закона), жреца, приносящего ему жертву, и самой жертвы (напр., «Ясна» IX, 1—32). Вместе с тем *Заратуштра* обращается к Х. и как к человеку («Ясна» IX, 1).

Х. просит Заратуштру, чтобы тот выжал его попить («Ясна» IX, 2). Воздав хвалу Х., Заратуштра узнаёт у него, какую награду получили те, кто его выжал. Вивахванту, первым выжавшему Х., был дан сын *Йима*; у Атвйи родился сын *Траэтаона*, поразивший *Ажи Дахаку*; у *Триты* родились два сына: Урвахшая, судья, дающий законы, и *Керсаспа*, поразивший дракона Срувара; у Пурушаспы родился Заратуштра (4—13). Таким образом, вся древнеиранская священная история строится как результат последовательных выжимок Х.

Заратуштра восхваляет Х. за то, что он, опьяняя, воодушевляет, дарует силу страсти, способность к обороне, здоровье, целительную силу, развитие, рост, мощь, распространяющуюся на всё тело, знание (17). Благодаря этим дарам Заратуштра побеждает «вражду всех враждебных дэвов и смертных, волшебников и волшебниц, кавайских и карапанских властителей, и (вражду) лживых и двуногих лжеучителей, и (вражду) двуногих волков и четвероногих» (18). Х. характеризуется также как прекраснейший из всего материального мира (1), бледно-желтый (30), золотистого цвета и с гибкими побегами (16), хороший, прекрасно и правильно созданный, оказывающий приятное действие, врачующий, победоносный, творец (16), свободный в силу своей мощи (25), он препятствует смерти (7), побеждает вражду, ложь (17), лучше всего приготавливает путь для души, дает силу упряжке лошадей в состязании, счастливых сыновей и исполненное верой потомство родителям, святость и знание прилежно занимающимся, супруга и попечителя девицам, долго остающимся незамужними (22—23). Х. почитают как господина — властителя дома, общины, округа, страны (27—28) и просят устранить вражду недоброжелателей, покусительства рассерженных, отнять силу из ног, вырвать уши, разрушить дух у обладающих двумя преступлени-

ями (28). Х. призывают ударить оружием по телу желтого дракона, страшного и разбрызгивающего яд, грозящего гибелью верующим в мировой закон — ашу; ударить по телу могучего и кровожадного разбойника, лживого человека, того, кто разрушает жизнь другого, кто не помнит веры в ашу; ударить по телу женщины-колдуньи, вызывающей сладострастие (30—32). Х. прогнал из своего царства Кересану, уничтожавшего всё, что растет, и препятствовавшего изучению священных текстов (24). Х. опоясался принесенным ему *Маздой* поясом, изготовленным духами, украшенным звездами, и стал поддержкой и опорой священного слова и благой веры в Мазду (26). Популярность ритуалов, включающих Х., видимо, заставила Заратуштру ввести его в свое учение, Х. был сделан творцом материальных благ вселенной, а его действия мотивированы появлением самого Заратуштры. Тем не менее есть основания полагать, что отдельные черты культа Х. (в частности, кровавое жертвоприношение быка или лошади, учрежденное Йимой) не пользовались симпатией Заратуштры (ср. его резкий отказ от напитка Х. в «Ясне» XXXII, 14). Этим можно объяснить постепенное вытеснение Х. из пантеона. Культ Х. не пережил древнеиранскую эпоху, лишь на иранской периферии (а иногда, видимо, и за ее пределами, но там, где были сильны иранские влияния) сохранялись кое-где и в вырожденном виде его следы и само слово «Х.». В настоящее время культ Х., изготавливаемого из эфедры, существует у парсов и гебров.

## ЛИТЕРАТУРА

*И. М. Стеблин-Каменский.* Флора иранской прародины // Этимология 1972. М., 1974: 138—140.

*J. J. Modi.* Haoma in the Avesta // Journal of the Anthropological Society of Bombay. 1904. № 7.

*H. S. Nyberg.* Die Religionen des alten Iran. Leipzig, 1938: 83ff., 188—191, 244, 285—288.

*R. C. Zaehner.* The Teachings of the Magi. L., [1965].

*H. W. Bailey.* Dvārā matīnām // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1957. Vol. 20: 53—58.

*M. Boyce.* Haoma, Priest of the Sacrifice // W. B. Henning Memorial Volume. L., 1970.

*G. Widengren.* Die Religionen Irans. Stuttgart, [1965]: 29ff., 34, 54, 66, 70, 108—109, 124, 127.

**ХА́ОС** (др.-греч. *χάος*, от *χαίνω* ‘разверзаться’, ‘раскрываться’, ‘изрыгать’, ср. *χάσμα* ‘яма’, ‘пропасть’, ‘зияющая бездна’; ‘зев’, ‘пасть’) — в мифологической и мифологизирующей раннефилософской традиции первоначальное неупорядоченное состояние, предшествующее созданию мира, космоса и выступающее как его первоисточник и — во многих случаях — как то, в чем растворится мир в конце времен. Хотя сам Х. понимается как первое во времени (или даже до времени) состояние Вселенной, как первопотенция, развертывание которой привело к созданию мира, сама мифопоэтическая концепция Х. является порождением относительно поздней эпохи, предполагающей уже определенный уровень спекулятивной мысли об истоках и причинах сущего. Характерно, что наиболее архаичные культуры (напр., принадлежащие аборигенам Австралии) практически не знают понятия Х. и, наоборот, идея Х. особенно полно, широко и успешно разрабатывалась в древнегреческой традиции на стыке мифопоэтического и ранненаучного периодов. Точка развития, на которой возникает понятие Х. и становится темой умозрительных схем, объясняет известное разнообразие представлений о Х., их неустойчивый, можно сказать, динамичный характер, сугубую функциональность и конструктивность идеи Х. О Х. обычно говорят не вообще, не абстрактно, а конкретно в связи с вопросом творения, его движущих сил и причин. Вклад разных мифопоэтических традиций в разработку идеи Х. должен оцениваться в зависимости от предлагаемых ими мотивировок того, к а к «работает» эта идея и ч т о во Вселенной объясняется с ее помощью. Тем не менее, существует некий набор характеристик Х., повторяющийся в самых разных традициях с достаточной регулярностью. К этим характеристикам относятся связь Х. с водной стихией (ср. у Тютчева: *Когда густеет ночь, как хаос на в о д а х*… или его стихотворение «Последний катаклизм»; см. *Океан*), бесконечность во времени (вечность, вневременность, довременность) и в пространстве (бездонность, бескрайность, воплощающиеся иногда в образе пропасти, некоей разверстости, зияния), разъятость вплоть до пустоты (онтологическая неполнота, бытийственная лакуна) или, наоборот, смешанность всех элементов (аморфное состояние материи, исключающее не только предметность, но и существование стихий и основных параметров мира в раздельном виде), неупорядоченность

(отсутствие какой-либо организации, анархия и, следовательно, максимум энтропических тенденций, т. е. абсолютная изъятость Х. из сферы предсказуемого [сплошная случайность, исключающая категорию причинности], сознательно организуемого и эксплицируемого в тварном бытии и его описании, иначе говоря, предельная удаленность от сферы «культурного», человеческого, от Логоса, разума, слова). Но Х. свойственна еще одна, может быть, важнейшая из всех, черта: он родительское лоно имеющего стать мира, в нем заключена некая энергия, приводящая к порождению, к становлению (ср. тютчевское определение Х. — «родимый»). Поэтому, хотя Х. представляется аморфным, пассивным, косным, несвободным началом, он иногда характеризуется как мужской или женский (см. ниже), ср. мифопоэтическую роль Любви (Эроса) или двух противоположных начал (напр. любви и вражды у Эмпедокла) в творении. Впрочем, идея «родимого» Х. иногда только предполагается.

Картина Х. дается в разных культурных традициях или открыто в особых текстах, составляющих своего рода введение к собственно космологическим текстам, или реконструируется по описаниям Космоса, который рисуется как вывернутый наизнанку Х., прямая противоположность ему. Можно пойти еще дальше, сославшись на то, что разным вариантам Космоса соответствуют (в принципе) разные варианты Х. В этом смысле структура Космоса как бы контролирует некоторые ведущие особенности описания Х., и, таким образом, можно говорить об известной корреляции Космоса и Х.

Самые ранние из известных концепций Х. относятся, видимо, к III тысячелетию до н. э. Речь идет о шумерской и древнеегипетской версиях Х. В космогонических сказаниях Древнего Египта Х. воплощается в образе первородного Океана *Нуна*, небытия (отсутствие Неба, Земли, тварного мира; вместе с тем, как следует из «Книги Пирамид» § 1040 a—d, в это время еще не было беспорядка и ужаса [по-видимому, речь идет о статической «выровненности» Х. в противоположность динамическому неравновесию, неодинаковости развивающегося Космоса]). Внутри Нуна находится творец (Атум, Хепра — обозначения солнечного бога), который из Нуна творит всё, что существует (*хепру* ‘существования’, от *хепер* ‘существовать’); иногда подчеркивается мотив самооплодотворения (ср. гелиопольский вариант). Творец «уничтожает Х. воды» (гера-

клеопольское сказание), создает восьмерку богов, которая вместе с Творцом составляет божественную Девятку. Интересно, что среди создаваемых творцом из Нуна божеств встречаются такие пары, которые в других традициях характеризуют еще сам Х. (ср. супружескую пару тьмы — Кук и Каукет в Гермополе, пару бесконечности — Хух и Хаухет, пару невидимости — Амон и Амаунет; пара Нун — Наунет отсылает к идее мужского и женского творческих начал еще в пределах самого Х.); не менее интересно, что в конечном счете из Нуна как пассивного начала активный Творец создает (букв. — «выплюнул») бога воздуха Шу (см. далее о роли воздуха, ветра в концепциях Х.) и его жену Тефнут (букв. — «и з р ы г н у л» /*тефни*/, ср. соответствующее значение в глаголе *χαίνω*, от которого произведено и само слово для обозначения хаоса). Но сотворение мира из Х. обратимо: мир не только все время противостоит силам окружающего его Х., но и может быть снова превращен в Х. Так, в одном отрывке из «Книги мертвых» Атум, недовольный поведением богов, произносит угрозу: «Я разрушу всё, что я создал. Мир снова превратится в Х. (Нун) и бесконечность (Хух) как было вначале» (гл. 175). Шумерская версия предполагает как бы две стадии воплощения Х.: первая — заполненность всего пространства мировым океаном, в недрах которого находилась праматерь всего сущего Намму (в ее чреве возникла космическая гора, на вершине которой находился Ан, внизу же на плоском диске находилась Ки); вторая — неразрывная слитность божественной супружеской пары Ана и Ки, нарушенная Энлилем, их сыном, оторвавшим родителей друг от друга (Ан оказался наверху, образовалось небо, богом которого он стал; Ки осталась внизу, образовав Землю). На этом роль Х. в его двух ипостасях оказалась исчерпанной. В шумерской версии существенно, что угроза Х. возникла с рождением бога Энлиля (элемент *лиль* означает ветер, дуновение воздуха). Его воздушная субстанция и была, собственно, первым заполнением уже космического пространства и первым носителем движения. Не менее характерно, что ранние этапы творения помещались шумерами внутрь Х., где находились в свернутом виде элементы будущего космического устройства (Небо, Земля). Таким образом, воздух-ветер, по сути дела, продолжал ту же творческую работу, которая началась еще в Х.-океане, рассматривавшемся как своего рода первопричина развития, перво-

двигатель. В целом шумерские представления о Х. предполагают более динамичную концепцию, чем древнеегипетская версия, с акцентом на ипостасном характере воплощений Х. Вавилонские представления о Х. в целом представляют шумерскую схему, предлагая, впрочем, и некоторые новые детали. Первородный океан как воплощение Х. был бесконечен, и в нем находилась чета чудовищ — праотец Апсу (Абзу, собств. — 'бездна') и праматерь Тиамат (ее имя *Ti'âmat* этимологически связано с аккадским *tamtu* 'океан', 'море', 'озеро'), породившие свирепое чудовище Мумму. В недрах «родимой» хаотической стихии сами по себе вызревали семена жизни, появились первые боги, пытавшиеся преодолеть состояние Х. Они пытались проделать первую космическую работу — отделить влагу от тверди, воздух от огня, указать путь бесформенным стихиям. Но в этом они встретили сопротивление своих воплощающих Х. родителей, наславших на первых богов Мумму с тем, чтобы он уничтожил их. Но самый мудрый из богов Эа (ср. шумерск. Энки) усыпил Апсу, разрубил его тело на части и разбросал их в водном пространстве Х.; вместе с тем был лишен силы и другой образ Х. — Мумму. Стихии начали выходить из состояния первичного смешения, отделяться друг от друга; Х. постепенно уступил место организации, порядку. Тиамат, противясь урону, несомому Хаосу, решила снова смешать всё и создала свирепых чудовищ гибридного типа во главе с Кингу. Но против сил Х. выступил младший из богов Мардук, победивший чудовищ и поразивший Тиамат. Из одной половины ее тела он сделал перекрытие, отделившее верхние воды от нижних, а из другой создал землю. Раздвинув водный Х., Мардук освободил место между Небом и Землей для своих помощников ветров. Власть Х. была решительно умалена, после чего началось собственно творение. Но сам Х. не исчез вовсе. С ним можно было сообщаться через особые ритуальные колодцы-апсу. На стыке Старого и Нового Года силы Х. возрастали, и он снова грозил затопить Вселенную. Новогодний ритуал, описанный в «Энума элиш», как раз и воспроизводил прецедент — победу космических сил над Хаосом. Библейский вариант предания о Х., сохраненный в книге Бытия и в некоторых других частях Библии, испытал очень сильное влияние вавилонской схемы (следует отметить, что в реконструируемом тексте «Гексамерона» [«Шестоднева»] образ Х.-бездны выступает уже

в сильно демифологизированном виде). Мировая бездна (др.-евр. *tĕhŏm*, слово родственное аккадск. *Ti'âmat*, видимо, близко и к собственному имени [ср. употребление *tĕhŏm* без определенного артикля, кроме некоторых примеров во множ. числе]; в этом отношении *tĕhŏm* аналогично двум другим словам, обозначающим понятия сходного круга — *shĕ'ôl*, нижний мир, преисподняя и *tēbēl* 'незаселенная, неосвоенная земля') описывается, однако, не как что-то вечное, абсолютное, искнно самостоятельное. Ср. самое начало «Бытия»: «В начале сотворил Бог небо и землю. Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною; и Дух Божий носился над водою» (1.2; к *безвидна и пуста* как характеристике хаотического ср. др.-евр. *tohu wawohu* при *tohu* : *tĕhŏm*) или фрагмент из обращения Мудрости к сынам человеческим: «Я родилась, когда еще не существовали бездны [*tĕhŏmot*]» («Притчи Соломоновы» 8.24). Но и из других мест очевидно, что Господь единственный творец, что он первичен и по отношению к бездне-*tĕhŏm*: «Бездною, как одеянием, покрыл Ты ее [землю]» (Псалтирь 103.6) или «Господь творит всё, что хочет, на небесах и на земле, на морях и во всех безднах» (там же, 134.6). Но бездна Х., будучи вторичной во времени, созданной и ограниченной в своих возможностях («Доселе дойдешь и не прейдешь, и здесь предел надменным волнам твоим», — сказал Господь морю-бездне [Книга Иова 38.11 и др.]), актуальна. Бог не только грозит потопом (который не есть простое наводнение, а именно выпущенная на волю Божьим попущением бездна-Х.), но и освобождает бездну-*tĕhŏm* от преград (ср. Бытие 7.11). Но и в этом случае Бог осуществляет контроль над хаотическим потопом (ср.: «Господь восседал над потопом» (Псалтирь 28.10). Другая особенность древнееврейской концепции образов Х. состоит в том, что все, кто противится Богу и пытается нарушить мировой порядок, помещаются в морские воды, т. е. в остаток бездны на земле. Таков образ Левиафана, чудовища, которое тоже не что иное, как творение Бога (Псалтирь 103.26; Иов 41.25), и другие образы чудовищ (Таннин-дракон, Раав /=Рахав/, Нахаш). Следовательно, библейская традиция исходит из отчетливо богоборческого Х. Сходная ситуация отмечена и в более ранней угаритской мифологии, где известны бог смерти Мот, его семиглавый помощник, морской демон Лотан (ср. *Левиафан*), морской бог-чудовище Ямм, противник «благого боже-

ства» Ваала (Баала; впрочем, и он в одном из источников назван «сыном моря», что, видимо, указывает на родоначальную функцию моря), и его помощники — другие морские божества, и даже в новозаветных текстах (ср. зверя, выходящего из бездны в «Апокалипсисе», 11.7; ср. 20.3: низвержение Сатаны в бездну; 9.1: кладезь бездны). В финикийской космогонии (в противоположность древнееврейской) мутный, темный Х. беспределен, вечен и изначален.

Существенно отличное понимание Х. господствует в ряде других древних традиций. Особенно характерны т. наз. апофатические описания Х., когда он определяется через то, что в нем отсутствует. Среди наиболее известных примеров — ведийская картина того, что предшествовало творению («Не было не-сущего, и не было сущего тогда. Не было ни воздушного пространства, ни неба над ним… Что за вода была — глубокая бездна? Не было ни смерти, ни бессмертия тогда. Не было ни признака дня, ночи». Ригведа X, 129, 1—2). Тем не менее, это состояние описывается и через некоторые характеристики иного типа: «Мрак был сокрыт мраком вначале. Неразличимая пучина — все это» (X, 129, 3). В этой пучине Х. дышало, «не колебля воздуха», Нечто Единое, «и не было ничего другого, кроме него» (2). Это Единое, заключенное в пустоту, было порождено силой жара-тапаса. Первоисточником творимого мира было желание. В других версиях желание и творение связываются с золотым зародышем (см. *Хираньягарбха*), плававшим в Х.-океане (см. Ригведа X, 121, 1 и др.). Согласно версии «Шатапатха-Брахманы» (II, 1, 6), из мировых вод, воплощающих Х., возникло божество с творческими потенциями. Ср. также отрывок из «Брихадараньяка-Упанишады» (V, 5, 1): «Вначале этот [мир] был водой. Эта вода сотворила действительное, действительное — это Брахман. Брахман [сотворил] Праджапати, Праджапати — богов…». Сходные описания «нулевого» Х., т. е. бытийственного отсутствия, пробела известны из «Старшей Эдды» («В начале времен не было в мире ни песка, ни моря, ни волн холодных; земли еще не было и небосвода, бездна сияла, трава не росла». — «Прорицание вёльвы», 3; в древнескандинавской мифологии Х. понимался и в более специфическом смысле — как пучина, ограниченная на севере холодным и темным Нифльхеймом и на юге — теплым и светлым Муспельсхеймом), из океанийского мифа о сотворении мира богом Тане (ср. версию с островов Туамо-

ту: «Не было больше ничего в мире — ни песка, ни горных хребтов, ни океана, ни неба. И глубокая тьма была над пеной волн перед ликом бездны»; при этом предполагается, что уже существовал Тане, Проливающий Воды), из месоамериканского эпоса «Пополь-Вух» («…все было в состоянии неизвестности, все холодное, все в молчании; все бездвижное, тихое; и пространство неба было пусто… Не было ни человека, ни животного, ни птиц, рыб, крабов, деревьев, камней…» и т. д.) и из целого ряда других традиций (ср., напр., в украинском космогоническом сказании: «Тогда не было ни неба, ни земли…, ни даже синего моря…»). Такие описания иногда толкуют не как Х., а как нечто третье, предшествующее Космосу и выступающее как Единое Нечто. Тем не менее, такие описания вполне отвечают пониманию Х. (и даже этимологии др.-греч. *χάος*) как з и я н и я, лишенного о р г а н и з а ц и и. Как и Х., характеризующийся смешанностью и бесформенностью, этот «нулевой» Х. организуется введением серии основоположных различительных признаков (вода—твердь, тьма—свет, холод—тепло, ночь—день, женское—мужское, низ—верх и т. п.), но, если в первом случае Х. противится попыткам его организации, оформления (что и дает начало мифам типа изложенных выше древнесемитских), то во втором случае Х. нейтрален по отношению к его преобразованиям. «Нулевой» Х. не отделим от признаково-отрицательного Х. и в том отношении, что оба они место рождения того начала, развитие которого в конечном счете приводит к возникновению Вселенной как космического устройства. В этом смысле показательно описание Х. в китайском космогоническом мифе, записанном в книге «Хуайнань-цзы» (II в. до н. э.), где мотив отсутствия неба и земли и наличия мрачного, бесформенного Х. сочетается с мотивом рождения в Х. двух духов — Инь и Ян, с помощью которых началось упорядочение Х. (в древнеяпонской традиции [ср. «Кодзики», «Нихонги»] Х., считавшийся изначальным, походил на океан масла или на яйцо, части которого, хотя и слабо, но уже начинали дифференцироваться; в нем уже находился зародыш; далее из этой хаотической смеси выпрыгнуло нечто, напоминающее побег тростника и мыслимое как наделенное именем божество; мир создается от размешивания жидкости моря Х., которая загустевает [мотив, частый и в других версиях творения из Х.-океана, см. *Океан*]). Впрочем, в Китае знали и другие версии Х.

Уже «И цзин» («Книга перемен») исходит из единства Х., при котором материя *ци* (первоэфир) еще не была разделена. В конфуцианских сочинениях Х. бесформен и стихии смешаны; творение начинается с того, что чистое *ци* становится небом, мутное же — землей (ср. также «Лунь-хэн» Ван Чуна, I в. н. э.). Особую версию составляет миф об изначальной массе слитых воедино Неба и Земли, внутри которой зарождается Пань-гу; через 18 тысяч лет эта хаотическая массе разделилась на светлую и легкую и темную и тяжелую части, из которых соответственно возникли Небо и Земля в их реальном существовании. В «Даодэцзине» Лао-Цзы (VI—V вв. до н. э.) говорится (гл. 25) о том, что в Х. (прежде чем возникли небо и земля) зарождается лишенное формы *дао*, которое можно считать матерью Поднебесной. Это *дао* выступает как творческое организующее начало в цепи человек — земля — небо — *дао* — естественность.

Особо оригинальны концепции Х. в древнегреческой мифопоэтической, ранненаучной и философской традиции. Если у Гомера Х. воплощается в океане, «от коего все родилося» (Илиада 14, 246; ср. продолжение этой концепции в учении Фалеса о роли воды как первоисточника всего сущего, а также у Ферекида, отождествлявшего Х. с водой как первопотенцией), то в «Теогонии» Гесиода впервые появляется и само слово *χάος*. «*Прежде всего во вселенной Хаос зародился, а следом | Широкогрудая Гея… | Сумрачный Тартар… | …Эрос | …Черная Ночь и угрюмый Эреб родились из Хаоса*» (116—123; ср. также 700: «Жаром ужасным объят был Хаос…»; в связи с этим местом дискутируется вопрос о том, с какой частью вселенной связан Х.: с подземным миром [ср.: «Боги-Титаны живут за Хаосом угрюмым и темным», 814] или с зоной между землей и эфиром [или небом]; в частности, М. Корнфорд интерпретировал Х. как зияние, разрыв между небом и землей, чему, видимо, соответствует аналогичное понятие древнескандинавской космогонии *ginnunga-gap* см. выше). Настаивая на первенстве Х. во времени, Гесиод не касался вопроса о причинах происхождения Х. Позже у Аристофана («Птицы» 691—702) Х. сохраняет свою функцию первопотенции (наряду с Эребом, Ночью и Тартаром), но выступает уже как мифологический персонаж, который вместе с Эросом порождает птиц. У Орфиков Х. считался порождением вечного Хроноса (*Χρόνος ἀγήραος*), ср. 35 Orph. Rhaps. fr. 66 (Kern).

Зато Акусилай и Ферекид считали Х. началом всякого бытия, а Платон называл первоматерию Хаосом (ср. высказываемую в «Тимее» идею об упорядочении Богом хаотически смешанных вечных материальных элементов). С Аристотелем и стоиками связываются попытки физического понимания Х. как пространства — вместилища вещей (ср. напр., «Физика» IV, 208 b 29—31; ср. у Секста Эмпирика: «место называется “хаосом” оттого, что оно охватывает (*χωρητικός*) то, что в нем происходит». — «Три книги Пирроновых положений» III, 121; ср. о Х. у него же — «Против ученых» Кн. IX—X, I, 7 и сл., II, 11 и сл.). Вместе с тем стоики понимали Х. и как воду, т. е. первоэлемент. Они же считали, что Х. представляет собой предельное разрежение материи и принцип разделения элементов. Эти идеи со временем получили распространение и дальнейшее развитие. Но образ Х. получал новые интерпретации и в мифопоэтических сочинениях. Овидий выдвигает понимание Х. как первозданного беспорядочного смешения элементов: «*Не было моря, земли и над всем распростертого неба, — | Лик был природы един на всей широте мирозданья, — | Хаосом звали его. Нечлененной и грубой громадой, | Бременем косным он был, — и только, — где собраны были | Связанных слабо вещей семена разносущие вкупе*» (Metamorph. I, 5—9). Еще перспективнее оказался образ Х. в виде двуликого Януса, выступающего как творческое начало, ведающее рождением и уничтожением, как «отворитель» и «затворитель». Он управляет круговращением всего, что есть в мире, держит в своей власти землю, небо, море, туманы. Будучи в прошлом Хаосом с его разнонаправленными хаотическими тенденциями, Янус становится богом, в некоторой степени сохранившим элемент разнородности, смешения. Но теперь этот космизированный Х. в образе Януса служит уже целям сохранения и поддержания мира, своеобразным регулятором космического и хаотического начал в их взаимодействии (см. «Фасты» I, 89—140; в ряде традиций средством регулирования циклов космического бытия являются периодически возвращающиеся катаклизмы, превращающие Космос в Х.; ср. месоамериканские традиции и — опосредованно и отчасти — многочисленные эсхатологические концепции). Идеи устойчивости и неизменности Х. и понимание Х. как начала, управляющего разъединением и становлением, получили дальнейшее развитие в неоплатонизме (Сим-

пликий, Гермий Александрийский и др.). Таким образом, энантиосемическая структура др.-греч. *χάος*, основанная на игре тождества и различия изрыгания и поглощения (соответственно — рождения и уничтожения), получила не только мифопоэтическое, но и философское обоснование.

Роль Х. в мифопоэтических традициях не исчерпывается только космогоническим циклом, где Х. выступает как состояние, предшествующее творению и порождающая мир среда. Обычная ситуация такова: Х. в процессе творения преобразуется, смешанные в нем элементы, стихии, конструктивные принципы разделяются и высветляются, становясь строительным материалом для космического устройства. Тем не менее, Вселенная чаще всего понимается как некий центр, как видимая поверхность; периферия же (вовне и внизу) остается не только менее космизованной, но иногда толкуется как остаток Х., обычно ослабленного, приглушенного, но, тем не менее, существующего и по временам угрожающего Космосу, миру. Мифопоэтические описания мировых катастроф, катаклизмов (см. *Потоп*) как раз и предполагают не полное изгнание Х., а только его оттесненность. В соответствии с пророчеством или за грехи людей (наконец, в силу особого космического ритма) Х. выходит из своей периферии, затопляет космически организованный мир, разрушает его полностью или частично (в этом смысле каждое «природное» по происхождению нарушение структуры мира — потоп, наводнение, землетрясение, извержение подземного огня, пожар от молнии и т. п. — представляет собой один их образов вторгающегося в мир Х.). Неслучайно поэтому, что в развитых космологических концепциях во Вселенной обычно оставляют место для Х. (ср., с одной стороны, мировой Океан, хаотические воды, окружающие Вселенную извне [так, напр., понимается царство *Варуны*], с другой стороны, нижний мир, подземное царство, преисподняя, ад в нижней части Вселенной, под нею [в эту зону помещают царство смерти, это местопребывание мертвых, предков, грешников, хтонических чудовищ, порожденных Х., зла, несчастья, болезней]). С этими остатками Х. на земле связан ужас, страх, тот *terror antiquus* (ср. картину Л. С. Бакста того же названия) (ср. *Angst* экзистенциалистов), который возникает в «пограничных» ситуациях, не поддающихся разгадке-преодолению (ср. соотношение страха и свободы, свободного выбора). Адские чудо-

вища суть воплощения этого хаотического ужаса, от которого нет спасения, как и такие образы Х., как ночь (тьма, исключающая использование зрения), бесформенность, а также сознание отсутствия надежных границ между человеком и царством Х.: *И бездна нам обнажена | С своими страхами и мглами, | И нет преград меж ней и нами — | Вот отчего нам ночь страшна* (Тютчев). Царство смерти, с которым тоже связан страх, нередко описывается как своего рода Х. (в двух вариантах: или бесформенность и разъятость, или по принципу противоположности э т о м у свету), причем это относится как к архаичной традиции, так и к поздним индивидуальным опытам. Ср. описание т о г о света у Заболоцкого: *Вы в той стране, где нет готовых форм, | Где всё разъято, смешано, разбито... | Там на ином, невнятном языке | Поет синклит беззвучных насекомых...* («Прощание с друзьями»). «Невнятный язык» свойствен и Х. (ср. «вавилонское смешение языков», создавшее лингвистический Х. как наказание людям за гордыню, или невнятный, но глубоко суггестивный язык сновидений [*Земная жизнь кругом объята снами.* Тютчев], исходящий из сферы хаотического, подсознательного, не проясняемого силой разума и логики [ср. поэтический образ «грезящего» Х.; Х., которому снится сон; сновидение, насылаемое Х., и т. п.; ср. также «время сновидений /*dream time*/ австралийских аборигенов, обнаруживающее некоторые связи с идеей трансформированного Х.]). Но Х. не только образ мифопоэтического искусства; Х. одно из научных понятий, без которого не могли обойтись ни ранние античные космогонии, ни Кант, ни ряд современных мыслителей (ср. Тейяр де Шардена и др.), продолжающих сохранять это понятие для объяснения сути Вселенной и пути, на котором она возникла. С понятием Х. как максимальной энтропии связана и общая проблема случайности, вероятности в контексте эволюции мира и человека. Отсюда — прямой переход к роли понятия Х. для широкой сферы этического сознания. Связанная с Х. неопределенность, вариантность неоднократно соотносилась с наличием в мире несовершенства, сил, противостоящих гармонии и, наоборот, ведущих к разрушению (иная позиция в этом вопросе Спинозы и Лейбница приводит к ряду недоразумений). В этом контексте Х. противостоит Логос, воплощающийся в элементах разумной целесообразности, структурной гармонизации мира и обеспечивающий эволюционную

направленность развития, связанную с преодолением Х. Оттесняя и преодолевая Х., принцип Логоса обнаруживает себя в организации неживой природы, в феномене жизни как прорыва к осмысленности и творчеству, в появлении человека и сферы духовного и нравственного. Жизнь, по словам А. Бергсона, была «как бы огромной волной, которая распространяется от одного центра и которая на всей окружности останавливается и превращается в колебание на месте; в одной только точке препятствие было побеждено, толчок прошел свободно. Этой свободой отмечена человеческая душа». В этом, в частности, и состоит роль человеческого и нравственного фактора в его отношении к хаотическому началу (ср. индивидуальную практику «сошествия в хаос помраченной души, предпринятого с твердым намерением пройти через ад, померяться силами с хаосом, выстрадать всё до конца» [Г. Гессе. «Степной волк»] как средство духовной регенерации и спасения) — как исконному, так и формирующемуся из отмирающих форм эволюции и жизни, из снашивающихся частей космической организации (инерция эволюции). Тем не менее, присутствие начала Х. в мире несомненно для мифопоэтического и религиозного сознания, и потому оно не раз обращалось и обращается к вопросу о происхождении самого этого хаотического начала как ограничения сферы Логоса, свободы и добра. Разные известные исторические ответы (ср. идею умалившего себя Бога /*κένωσις*/ сознательно ограничившего свою абсолютность ради человека, проходящую через Ветхий и Новый Завет, или гипотезу о том, что началу творения предшествовала какая-то метаматериальная и метафизическая катастрофа, остатком которой и является Х.), находясь в русле мифопоэтической логики и образности, тем не менее, фиксируют самую напряженную и острую тему из всех, которые связаны с Х., а именно — его происхождение и соотношение с Логосом.

## ЛИТЕРАТУРА

*В. Ильин.* Шесть дней творения. Париж, 1930.
*А. Ф. Лосев.* Хаос // Философская энциклопедия. 5. М., 1970: 430—431.
*Э. Светлов.* Хаос и Логос // Магизм и единобожие. Брюссель, 1971.
*H. Gunkel.* Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Göttingen, 1895.
*F. Delitzsch.* Das babylonische Weltschöpfungsepos. Leipzig, 1896.

*K. Sethe.* Amun und die Acht Urgötter von Hermopolis. B., 1929.
*S. Langdon.* The Babylonian Epic of Creation. Oxford, 1923.
*F. Börtzler.* Zu den antiken Chaoskosmogonien // Archiv für Religionswissenschaft. 1930. Bd. 28: 253—268.
*M. Cornford.* Principium Sapientiae. Cambridge, 1952.
*W. Jaeger.* The Theology of the Early Greek Philosophers. Oxford, 1947.
*H.* and *H. A. Frankfort, J. A. Wilson, J. Thorkild.* Before Philosophy. The Intellectual Adventure of Ancient Man. Chicago, 1946 (посл. изд. — Harmondsworth, 1967).
*G. S. Kirk, J. E. Raven.* The Presocratic Philosophers. Cambridge, 1957.
*A. F. Lossew.* Chaos antyczny // Meander. 1957. № 9: 283—293.
*P. Teilhard de Chardin.* Hymne de l'Univers. P., 1961.
*W. K. C. Guthrie.* A History of Greek Philosophy. 1. The Earlier Presocratics and the Pythagoreans. Cambridge, 1962.
*J. McKenzie.* The Two-edged Sword. N. Y., 1966.
*G. von Rad.* Old Testament Theology. L., 1968.
*A. Heidel.* The Babylonian Genesis. The Story of Creation. (2nd ed.) Chicago, 1972.

См. также литературу к статьям *Космос*, *Космологические мифы* и *Океан*.

**ХИРАНЬЯГАРБХА** (др.-инд. *hiraṇyagarbhá*-) — золотой зародыш, плававший в космических водах и давший начало вселенной. Х. является ядром одной из ранних концепций творения. В ряде случаев отождествляется с солнцем. В РВ X, 121 Х. — первоначальная форма бога — создателя вселенной Праджапати, ср. также X, 129; АВ X, 7, 28. В Брахманах, Упанишадах, эпосе версия Х. получает дальнейшую конкретизацию: из хаоса выделяются воды, породившие огонь — Х.; через год из него возникает Брахма, разбивая оболочку и создавая из ее частей небо и землю (ср. Шат.-Бр. XI, Мбх. XII и др.). Концепция Х. дает начало теме космического яйца в классическом индуизме. Х. обнаруживает большое количество типологических параллелей — вплоть до «золотого яичка» русской сказки.

### ЛИТЕРАТУРА

Ригведа. М., 1972: 261—263, 405—408.
Мифы Древней Индии. М., 1975.
*H. Lommel.* Der Welt-Ei-Mythos im Rig-Veda // Mélanges de linguistique offerts à Ch. Bally. Genève, 1939.

*L. von Schroeder.* Der siebente Aditya // Indogerm. Forsch. 31. 1912: 178—193.
*F. D. K. Bosch.* The Golden Germ. ’s-Gravenhage, 1960.

**ХОТАР** (др.-инд. *hótar*, от *hu*- ‘совершать жертвенное возлияние’) — особая категория ведийских жрецов, играющих главную роль в обряде жертвоприношения; в частности, они призывают богов и исполняют гимны РВ. Иногда Х., поставленным богами и людьми, называют Агни.

# Ц

**ЦВЕТ** — одна из самых распространенных и устойчивых знаковых систем, образующая особый визуально-цветовой код, широко используемый в мифопоэтических традициях. Символическая значимость Ц. отмечена с древнейших времен (она несомненна уже для наскальной живописи палеолита и современного ей ритуала, в частности — погребального; охрой пользовались уже неандертальцы) до настоящего времени, как в религиозно-мифологических традициях, так и далеко за их пределами, в демифологизированной области (включая науку, социально-политическую сферу, спорт, системы сигнализации и классификации, эстетически ориентированные конструкции и т. п.), во всех известных этнокультурных традициях прошлого и настоящего, по всей ойкумене. Система цветовых символов нередко выступает и во вторичной функции — как результат перекодировки других символов (напр., связанных с признаками пола). Все это в совокупности дает основания для заключения об у н и в е р с а л ь н о м значении категории Ц. в человеческой культуре (при этом следует помнить, что для зрительно-цветовых знаков важнее п р о с т р а н с т в е н н о е измерение, чем временно́е, которое важнее для знаков слухового типа). Это заключение, естественно, не противоречит роли Ц., напр., для человекообразных обезьян, у которых, однако, существенны совсем иные цветовые признаки, нежели те, что являются ведущими в человеческой культуре. Для последней же общим и характерным является наличие цветовой триады (красный, белый, черный), члены которой образуют противопоставление б е л ы й (к р а с н ы й) — ч е р н ы й. Хотя в палеолитическом искусстве известны замечательные образцы полихромных росписей (ср. Альтамиру), все-таки обычно игра идет на противопоставлении красного и черного Ц. (ср. черных быков /бизонов/ при красной лошади в Большом зале быков в Ляско, красно-черные изображения животных в Ла Ферраси, красные женские и черный мужской знаки из Эль-Кастильо, отпечатки ладоней, выкрашенных ох-

рой [ср. изображения рук, окрашенных в красный Ц., на эскимосских масках]; использование красного Ц. в похоронном ритуале; разные архаичные свидетельства связи красного Ц. с кровью, жизнью, жизненным дыханием и т. п.). Исконность и основоположный характер трехчленной цветовой классификации легко демонстрируются на огромном этнографическом и мифопоэтическом материале. В. У. Тернер, исследовавший проблему цветовой классификации в примитивных культурах на материале африканских ндембу, показал, что в их языке только белый, красный и черный Ц. обозначаются особыми самостоятельными словами, все же другие Ц. передаются производными терминами (более того, многие Ц. как бы «подверстываются» к одному из основных Ц.: так, синяя ткань описывается как черная; желтые и оранжевые предметы объединяются под рубрикой «красных» и т. д.). Эти три цвета выступают совместно в инициационных ритуалах ндембу. Связь этих Ц. начинается с «тайны трех рек»: белизны, красноты и черноты. Река с красной водой (реально канавка, наполненная водой, подкрашенной кровью жертвенной птицы и истертой красной краской) символизирует в ритуале мужчину с женщиной, их соитие, смешение крови отца и матери, порождающее ребенка (эта река считается средней). Главная, или старшая — река белизны, младшая — река с черной водой. Цветовой символизм ндембу отличается исключительной детализацией и полнотой. Он реализуется не только в ритуале, но и в специальном учении о цветовой символике, излагаемом в виде наставлений инициируемым. Белый цвет для ндебму символизирует благо, источник силы и здоровья, чистоту, безбедность и отсутствие неудач, силу, отсутствие смерти, отсутствие слез, главенство и власть, встречу с духами предков, жизнь, здоровье, зачатие и рождение ребенка, охотничью доблесть, даяние, щедрость, поминовение предков дарами, смех как знак дружелюбия и общительности, поедание пищи (основной продукт их питания — кассава — белого цвета), приумножение, плодовитость, доступность глазу (видимость, наглядность), возмужание, созревание, очищение, омовение, гарантию от насмешек над субъектом. Красные вещи для ндембу — это разные виды крови (животных, последа, менструации, убийства, кровь при колдовстве, семя, т. е. белая, чистая кровь) и красной глины. Красные вещи обладают силой, но они амбивалентны и могут приносить как добро,

так и зло. Черное символизирует зло и дурные вещи, отсутствие удачи и чистоты, несчастье, страдание, болезнь, колдовство и вдовство, смерть, половое влечение, ночь и тьму. Противопоставление белого и черного описывает такие антитетические пары, как благо — зло, чистота — скверна, удача — неудача, счастье — несчастье, жизнь — смерть, здоровье — болезнь, свет — тьма и т. д. Тем самым белое и черное у ндебму выступает как основная антитеза, проходящая через всю их модель мира. Вместе с тем в представлениях о воспроизведении потомства черным цветом, связанным со смертью и бесплодием, часто пренебрегают. Зато белый и красный образуют бинарную систему, связанную с активными состояниями, с силой и жизнью. Главный денотат красного — кровь, белого — молоко и семя (черное часто связывается с выделениями, нечистотами). Противопоставленные черному как смерти, белое и красное ассоциируются с жизнью и различаются между собой как мужское и женское, мир и война, молоко и мясо, семя и кровь. Сходные трехчленные цветовые системы хорошо известны у других африканских племен (ср. у догонов: черное — осквернение, красное — менструальная кровь Матери-Земли, совершившей кровосмешение, белое — чистота, солнце и огонь), на Малайском полуострове и в Австралии (ритуальное раскрашивание тела тремя Ц. и их символика), у индейцев (ср. у чероки: белое — мир, счастье, юг; красное — успех, торжество, восток; черное — смерть, запад, но и синее — поражение, тревога, север), в Индии (ср. «Чхандогья-Упанишаду» VI, 4, 1, где красное — первоогонь, белое — первоначальные воды, черное — изначальная земля; вообще Ц. здесь иногда называются «божествами»). На основании подобных соотношений делаются важные выводы об исходном значении и происхождении цветовой триады: 1) древнейшие цветовые символы связываются с продуктами человеческого тела, выделение которых объясняется повышенным эмоциональным напряжением (тем самым «надфизиологическая» культура увязывается в своих истоках с физиологическими категориями); 2) сублимация физиологического опыта объясняется избыточной энергией, источнику которой приписывается космическое или социальное происхождение (следовательно, опыт социальных отношений получает возможность в особых условиях классифицироваться по цветовым признакам); 3) три Ц., сублимируя физические

состояния близкие к экстремальным, часто толкуются как мистические сакральные сущности или даже божества; 4) благодаря трем Ц. «физическое» увязывается с «социальным» (белое = семя ассоциируется с союзом мужчины и женщины; белое = молоко — связь матери и ребенка; красное = материнская кровь — связь матери и ребенка и процесс становления социальной организации; красное = кровопролитие — война, конфликт, социальная вражда; красное = добыча или приготовление животной пищи — статус охотника или животновода, производственная роль мужчины; красное = передача крови по генетической линии — членство в социальной группе; черное = экскременты и другие выделения тела — переход в другой социальный статус, рассматриваемый как смерть, и т. п.); 5) красное и белое символизируют жизнь и различаются как женское и мужское, война и мир (оттесненность черного); 6) три цвета аккумулируют в себе основной физиологический опыт человека и обеспечивают первичную классификацию действительности; иначе говоря, именно человеческий организм и его опыт образуют источник классификации. «Цветовая триада белое—красное—черное представляет архетип человека как процесс переживания наслаждения и боли. Восприятие этих цветов и осознание триадных и диадных отношений в космосе и обществе, непосредственное или метафорическое, является производным этого изначального психофизиологического опыта, который может быть полностью приобретен лишь во взаимодействии людей… в примитивных обществах три цвета — белый, красный и черный — являются не просто различиями в зрительном восприятии разных частей спектра; это сокращенные или концентрированные обозначения больших областей психофизиологического опыта, затрагивающих как разум, так и все органы чувств, и связанных с первичными групповыми отношениями. Лишь в результате последующей абстракции из этих конфигураций возникают другие виды используемой человеком социальной классификации» (В. У. Тернер, с. 79—80).

Указанные три Ц. широко используются и в более развитых культурных традициях как в своем непосредственном символическом значении, так и в чисто классификационной роли (в ряде случаев образуются смешанные переходные ситуации, совмещающие оба значения). Особенно показательны культурные контексты, в которых

один из указанных Ц. противопоставлен другому. Такие цветовые противопоставления чаще всего связаны со следами дуальной организации или же с дихотомической классификацией по признакам. Подобные противопоставления пронизывают самые разные уровни культуры и, в частности, разные слои мифопоэтической системы. Нередко они совмещаются с другими противопоставлениями (чаще всего локальными, иногда временны́ми, возрастными и др.), образуя пучки признаков. Противопоставление белый—черный используется уже на высшем уровне пантеона. Известны случаи, когда высший положительный бог снабжен признаком «белый» в противоположность богу подземного царства или богу, насылающему несчастье, который обозначается как черный (иногда противопоставляются две группы богов — «белые» и «черные», т. е. положительные и отрицательные, небесные и подземные, актуальные боги и боги старых времен и т. п. вплоть до чисто классификационных различий). В славянской мифологии реконструируется противопоставление **Běl- & *bogъ* : **Čьrn- & *bogъ* (ср., с одной стороны, Чернобога [*Zcerneboch*] у балтийских славян, а с другой стороны, наличие у лужичан двух гор — *Čorny bóh* и *Bjeły bóh*), продолжающееся и на уровне атрибутов, ср. белого коня Свентовита и черного (вороного) коня Триглава (ср. также: бог — белый, чорт — черный и т. п.). У литовского Перкунаса кони белой или огненной масти, а латышский Перконс разъезжает по небу на белых и черных конях (ср. белые и черные одежды Перкунаса). В жертву богу выбираются животные белого (или красного, т. е. рыжего) и черного Ц. Две части территории также нередко противопоставляются как белая (или красная) и черная (ср. Белая Русь, Червонная Русь и Черная Русь или древнеегипетские различения черной — *Kmt* и красной — *Dšrt* земли, т. е. культивированной части долины Нила и пустыни, окружающей ее [в текстах о фараоне говорится как о «повелителе черной и красной земли»]). Противопоставление двух сил — положительной и отрицательной — в мифопоэтических текстах нередко реализуется в виде двух зооморфных образов, из которых один белый, а другой черный (ср. белая лебедь и черный ворон в славянской народной поэзии, где к цветовым различиям присоединяются и половые); в других случаях выступают два образа, принадлежащих к одному виду, но различающихся только Ц. (ср. белый царь — черный царь, белый богатырь [рыцарь] — черный

богатырь [рыцарь], белый шаман — черный шаман [ср. белое и черное духовенство], белая лебедь — черная лебедь, белый олень — черный олень и т. п.). Особенно часты цветовые противопоставления в тотемных и фратриальных классификациях (ср. такие тотемы фартрий у ряда австралийских племен, как белый Какаду и Черный Какаду или Белый Какаду и [Черный] Ворон, Светлая пчела и Темная пчела, Светлый Динго и Темный Динго и др.; ср. также фратриальные «знаки»: черный тарантул — знак фратрии Жужелицы, красный тарантул — знак фратрии Койота у пима в Новой Мексике, что имеет соответствие и в обозначениях самих фратрий у индейцев [ср. фратрии Белых и Черных людей у криков, Белую и Красную — соответственно мира и войны — фратрии у чероки и др.]; в ряде случаев каждая фратрия татуируется особой краской — красной или черной). В предании центральноавстралийского племени маара дается мифологическая мотивировка фратриальных различий: черный сокол, изобретший огонь и хранивший его для своей фратрии, вынужден после борьбы отдать его белому соколу, тотему другой фратрии. На Новых Гебридах записан меланезийский миф о вражде двух близнецов — белого и черного, причем они являются соответственно сыновьями хозяина Солнца и Луны (полинезийское историческое предание рассказывает о правлении на острове Мангарева двух братьев — Белого короля и Черного короля). На Соломоновых островах различаются фратрия Амава людей со светлой кожей и фратрия Амвеа людей с темной кожей. Аналогично легендарное деление первых полинезийских поселений на вновь заселяемых островах, составлявших две группы под названием Светлый мир (Ао-теа) и Темный мир (Ао-ури). Пучок противопоставлений (светлый — темный, мужской — женский, свой — чужой) выступает в полинезийском мифе о двух братьях То Кабинана и То Корвуву, каждый из которых получает светлый и темный орех, а из них возникают светлая и темная женщины. Отсюда различие между светлыми и темными женщинами, принадлежащими к двум разным брачным классам. В ряде мифов и преданий противопоставление белый—черный становится сквозным. В мифе южнокалифорнийского индейского племени кахуилла рассказывается о двух братьях Темайауите и Мукате. Их атрибуты: белая и черная трубки, белый и черный табак, белая и черная земля, белые и черные пауки. Один брат создает новых существ из белой

грязи, другой — из черной. Это противопоставление белый—черный соотнесено в мифе с другими парами: восток — запад, младший — старший. У ряда южноамериканских племен различие белого (красного) и черного совмещается с еще большим числом противопоставлений (восток — запад, солнце — луна, день — ночь, сухой — дождливый, земля — вода, верх — низ и т. д., ср. данные о тимбира, бороро и др.).

Во многих случаях цветовые признаки увязываются с разными частями мира (ср. восток — белый, запад — черный и т. п.; к числу традиций, в которых цветовая символика основных направлений [стран света] получила наиболее систематизированный вид, относятся индейцы пуэбло; немногим в этом отношении уступают им зуньи и чероки) или его образов (мировое дерево, мировая гора, мировое яйцо, сакральный город, святилище, дворец и т. д.). По представлениям древних майя по четырем сторонам от главного мирового дерева стоят четыре других дерева: красное (восток), белое (север), черное (запад), желтое (юг). Боги, связанные с этими частями света, соответственно различались по Ц. (с богами дождя и стран света ассоциировались черный и красный ягуары), что в трансформированном виде сохранялось и после испанского завоевания. Так, красный Павахтун стал св. Домиником, белый — св. Габриелем, черный — св. Диего, желтый — Марией Магдалиной. В версии мифа о мировом яйце, известной в северо-западной Африке, верхняя его часть белая, нижняя — красная, а середина — черная (из этих частей яйца соответственно возникают три части мира). В «Чхандогья-Упанишаде» (III, 19, 1—2) говорится о двух половинах яйца — золотой и серебряной, из которых возникли небо и земля. В ряде случаев первоначальная картина сильно затушевана: так, три разных цветовых части яйца превращаются в три яйца разного цвета и/или материала (золотое, серебряное или медное яйцо; ср. крашеные яйца, приготовляемые к Пасхе и т. д.; традиционный цвет яиц — красный, что вполне отвечает общецветовой семантике красного и смыслу праздника). Сакральные сооружения также нередко различали свои части по Ц., причем, наряду с более или менее обычным цветовым вычленением по горизонтали (два или четыре Ц.), известны случаи цветовой дифференциации и по вертикали. Так, каждый этаж зиккурата (а число этажей могло опре-

деляться числом планет) был окрашен в особый Ц., символизировавший соответствующую планету. Судя по рассказу Геродота и по данным, относящимся к обсерватории в Хорсабаде, Ц. по этажам снизу вверх шли в следующем порядке: белый, черный, пурпурный, голубой, красный, серебряный, золотой. В угаритской мифологической поэме, рассказывающей о строительстве дворца Баала, упоминается комбинация золота, серебра и лазурита, придающая изысканную цветовую гамму сооружению. В китайском мифе богиня-устроительница Нюй-гуа сплавила камни пяти Ц. и залатала ими лазурное небо (можно напомнить, что в Китае и драконов различали по цветовому признаку: голубые драконы отличались милосердием, белые — добродетелью, желтые — внимательностью к мольбам и жалобам и т. п.).

Если белый, красный и черный Ц., составляющие основную цветовую триаду, объясняются и выводятся из физиологических особенностей человека (то, что находится внутри его и выводится вовне только в особых обстоятельствах, ср. кровь, молоко, семя, выделения и т. п.), то другие четыре Ц. обычной семицветной гаммы, соотнесенной с иными семичленными перцептивными схемами (здесь нет нужды говорить о «дефектных» членениях спектра, как и о хорошо известных способах иного членения спектра, чем тот, который характеризует европейскую традицию), напротив, объясняются извне, т. е. из мира, окружающего человека. Так, согласно «естественной» символизации, синий — цвет неба и моря, желтый — пустыни (песок), зеленый — растительности (лес, луг, поле), коричневый — земли (глина). Интересно, что в мифопоэтических традициях не только нередко сохраняется различие между «внутренней» и «внешней» цветовыми подсистемами, но и обнаруживаются некоторые следы перекодировки (так, небо — белое → синее; земля — черная → коричневая и т. п.). Более развитые в цветовом отношении традиции обычно исходят не менее чем из семи разных Ц. (но нередко в той или иной степени превышают это число), образующих некую целостную систему. Но для разных традиций эта система не является единой, даже если число Ц. совпадает. Поэтому необходимо дифференцированное описание таких систем. В европейско-американской традиции цветовой символики выделяются две подсистемы: чистые или благоприятные Ц.

(черный — твердая решительность; синий — постоянство, божество, справедливость, истина, небо; зеленый — плодовитость, надежда, процветание, жизнь, бессмертие; оранжевый или золотой — благоволение, земная мудрость, святой дух, огонь, гостеприимство, брак; пурпурный — любовь к истине, верность, жертвенность, мученичество, царственность; красный — кровь, страсть, любовь, доблесть, патриотизм; белый — день, чистота, невинность, совершенство; желтый или золотой — божество, солнце, высшая мудрость, высочайшие ценности) и нечистые или неблагоприятные (черный — смерть, зло, грех, отчаяние, ночь; синий — обескураженность, сомнение; коричневый — мучительство, наказание, отречение, бесплодность, зима; серый — см. коричневый; зеленый — зависть, ревность; оранжевый — дьявол, зло; пурпурный — скорбь, сожаление; красный — кровь, война, страсть; серебряный — ночь, луна; белый — призрак, лицемерие). В китайской традиции цвета приобретают символические значение только в комбинации друг с другом. Ср.: черный на красном — счастье, черный на желтом — благочестивость, религиозность, синий на черном — злой дух, синий на зеленом — первый (высший) класс, цвет женщины; синий на белом — цвет дьявола; синий на желтом — старый траур, золотой на черном — смерть старого человека; золотой на красном — особое счастье, золотой на белом — аристократичность, золотой на желтом — имперское начало, красный на синем — старый траур, красный на зеленом — счастье, красный на белом — важное сообщение, красный на желтом — верность, белый на черном — история, низший класс, скорбь; белый на синем — низший класс, скорбь; белый на красном — удача, белый на желтом — буддизм, желтый на черном — смерть старого человека, желтый на синем — божественная природа, желтый на зеленом — первый (высший) класс, желтый на белом — святость. Известна институализированная символика пяти Ц. в китайской драме (черный — зло, синий с зеленым — должностные лица, красный — празднества, торжества, радость, *ян*; белый — траур, желтый — императорская семья, *инь*). Актер с красным лицом — священная особа, с черным — честный человек, с белым — искусный и коварный человек, но с чувством собственного достоинства (белый нос — комический персонаж). Характерна и цветовая символика династий — Сун (960—1127 гг.), коричне-

вый; Мин (1368—1644 гг.), зеленый; Цинь (1644—1911 гг.), желтый. Иранцы, выделявшиеся среди древних народов Востока тем, что раскрыли секрет создания гармонических цветовых сочетаний (ср. многоцветные ткани и ковры как элемент интерьера), пользовались и ограниченными цветовыми наборами, внутри которых все Ц. имели четкую символику. В персидском суфизме выделялось четыре Ц.: золотой — при размышлении о красоте и величии солнечного Ц., зеленый — при размышлении о бессмертии и необходимости вечного служения Творцу, черный — при размышлении о Божьих тайнах и мудрости, белый — Божья радость. Белый, черный, красный и желтый образуют цветовую систему, широко использовавшуюся у ацтеков и майя в древности. В древнеримском пантеоне с Юпитером связывался белый Ц., с Марсом — красный, с Венерой — желтый, с Церерой — зеленый (весна) и коричневый (зима), с Меркурием — Ц., изменяющийся в зависимости от обстоятельств. В балийской ваянге, театре плоских кожаных кукол (как и в яванской традиции) Вишну — черный (темный), Брахма — красный, Махадева — желтый, Ишвара — белый (соответственно они связаны с севером, югом, западом и востоком). Цветовая символика широко используется в христианстве. Так, в епископальных и римско-католических храмах (в частности, в США) с черным Ц. ассоциируется смерть и Страстная Пятница, с зеленым — надежда и мир, с пурпурным или лиловым — траур, покаяние, с красным — кровь и огонь, с белым — чистота и целомудрие, Вознесение, Рождество, Крещение, тогда как синий и желтый Ц. неканоничны. Существенно, что эти Ц. связаны иногда и с определенными днями недели, когда они используются по преимуществу. Старые христианские календари различают т. наз. «красные» и «черные» дни. Цветовые различия широко представлены в одежде монахов, принадлежащих к разным орденам (августинцы — черный, тринитарии — белый, бенедиктинцы — черный, цистерцианцы — белый, францисканцы — коричневый или серый и т. п.). Элементы христианской Троицы могут быть переданы и в цветовом коде: Бог-Отец (также небо и дух человека) — синий, Святой Дух (также преисподняя и плоть человека) — красный, Бог-Сын (также земля и ум человека) — желтый. Каждое из колен Израилевых соотносилось с определенным цветом (Ашер и Завулон — пурпурный, Вениамин, Дан, Ефраим — зеленый, Гад — белый, Иссахар,

Навталий — синий, Манассия — телесный, Иуда — багряно-красный, Рувим — красный, Симеон — желтый). Синий, пурпурный, красный и белый Ц. в совокупности символизируют Иегову, ассоциируясь соответственно со славой, блеском и величием, любовью и жертвой, радостью и высшей чистотой.

В цветовом коде могут выражаться: 1) элементы-стихии, ср.:

| | китайск. | греч.-римск. | еврейск. | Леонардо да Винчи |
|---|---|---|---|---|
| воздух | | желтый | желтый | синий |
| земля | белый | синий | белый | желтый |
| огонь | красный | красный | красный | красный |
| вода | черный | зеленый | пурпурный | зеленый |
| дерево | зеленый | | | |
| металлы | желтый | | | |

2) основные направления, страны света, ср.:

| | Север | Юг | Восток | Запад |
|---|---|---|---|---|
| ацтекск. | красный | белый | желтый | синий |
| майя | белый | желтый | красный | черный |
| навахо | черный | синий | белый | желтый |
| юкатанск. | белый | красный | желтый | черный |
| яванск. | черный | красный | белый | желтый |
| японск. | синий | белый | зеленый | красный |
| китайск. | черный | красный или желтый | синий или зеленый | белый |
| тибетск. | зеленый | желтый | белый | красный |
| цейлонск. | желтый | синий | белый | красный |
| индийск. | белый | черный | красный | синий |
| сибирск. | желтый | синий | белый | красный |
| древнеегип. | красный | белый | золотой или зеленый | черный |
| кельтск. | черный | белый | пурпурный или красный | темносерый-коричневый |

3) века-эры (золотой век — желтый, серебряный век — белый, медный или бронзовый век — красный, железный век — черный; сходные цветовые признаки приписываются сезонам, месяцам, дням недели), ср.:

| | 1-й век | 2-й век | 3-й век | 4-й век |
|---|---|---|---|---|
| др.-мексик. | белый | желтый | красный | черный |
| индийск. | белый | красный или желтый | желтый или красный | черный |
| кельтск. | белый | красный | желтый | черный |
| др.-греч. | желтый | белый | красный | черный |

4) планеты, ср.:

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| римск. | Сатурн | Юпитер | Марс | Солнце | Венера | Меркурий | Луна |
| вавилон. | Нинип | Мардук | Нергал | Шамаш | Иштар | Небо | Син |
| | черный | оранжевый | красный | золотой | желтый | синий | серебряный |

и т. п. Известны и поздние системы, в которых дается цветовая перекодировка геометрических фигур, музыкальных понятий и элементов (с этим, в частности, связаны синестетические опыты в музыке [ср. «цветную» музыку Скрябина]; сходный характер имеют попытки цветовой интерпретации звуков [ср. знаменитый сонет А. Рембо о цветах гласных звуков]), обозначений государств (ср. цветовую символику государственных флагов и даже звезд или других символов, изображенных на флагах [иногда существенна и цветовая символика некоторых групп, не совпадающих с государством, ср. черный флаг пиратов, красный флаг, актуализирующий революционную идею, зеленый флаг исламских стран]), классов (ср. понятие голубой крови аристократов в Европе, белой крови королей в Малайе и т. п.), партий, социальных групп, сторон в конфликте (ср. белых, красных, черных /черная сотня/, коричневых как термины политической фразеологии или разные Ц. в играх, напр., карточного типа), спортивных команд, родов войск, разного рода членений по возрасту (в деревне Макад на о-ве Чепель /Венгрия/ надгробные деревянные памятники пожилым людям красили в черный Ц., молодым — в белый и голубой, людям средних лет — в коричневый), полу, про-

фессии, вере, убеждениям (ср. цветовые системы в закрытых коллективах типа тайных обществ или цветовые предпочтения: напр., синий, багряно-красный, пурпурный и белый у масонов) и т. п. Исключительно важна цветовая дифференциация одежды, особенно в ритуально-этикетных ситуациях (черный — Ц. траура в Европе в отличие от Древнего Рима и Китая, где Ц. траура был белый; ср. цветовые различия между официальной и неофициальной одеждой, утренней и вечерней, верхней и нижней и т. п.). В ряде случаев значение придается Ц. раскраски тела или лица (как в архаичных культурах, так и в современной системе косметических мод). Особая ситуация — карнавальные перекрашивания, уходящие своими корнями в глубокую древность (маринданимские темные охотники за черепами отправляются на операцию, вымазав лица белым, чтобы быть неузнанными, ср. противоположное окрашивание белых людей черной сажей с той же целью). Отдельные Ц. рассматриваются как «свои», благоприятные, защищающие от опасности (так, в Индии черный, красный и желтый Ц. помогает человеку избавиться от злых духов, которые не любят эти Ц.), другие же Ц. считаются «не своими», чужими, неприличными, неприятными и т. п. (ряд народов плохо относится к зеленому Ц. как связанному с гниением; езиды Кавказа не переносят синего Ц. [ср. ругательство: «Чтоб ты умер в синей одежде!»]). Соответственно некоторые объекты преимущественно окрашиваются в определенный Ц. или цвета; на другие Ц. накладываются сильные ограничения, вплоть до табу. Физиологические особенности цветового восприятия учитываются в выборе Ц. при сигнализации (в частности, при движении транспорта). Неслучайно, что знак опасности, запрета, максимального внимания, как правило, всюду связывается с красным Ц. В ряде кулинарно-гастрономических традиций значение придается не только вкусу и внутренним качествам пищи, но и ее Ц. (ср. важность Ц. чая в «чайных» культурах). Иногда существенным оказывается изменение Ц. пищи по сравнению с полуфабрикатом или с ее исходным видом. Цветовые характеристики исключительно широко используются в фольклоре, образуя целый пласт постоянных эпитетов и сравнений (волосы черные, как ворон, зубы белые, как снег [ср. белы ноженьки], рука белая, губы красные, как рубин, и т. д.; ср. далее: глаза синие, коса русая; море синее, лес зеленый [ср. зелено вино], снега

белые, пески желтые, молодец и девица красные, лебедь белая, ворон черный, тоска зеленая и т. п.), и в общеязыковой фразеологии, особенно при описании внешних проявлений внутренних аффектов (от гнева, ненависти, ярости, злости, досады, зависти, горя, тоски, желания, страсти, стыда, смущения и т. п. бледнеют, белеют, синеют, чернеют, сереют, желтеют, краснеют, багровеют и т. д.). Универсальность Ц. как элемента знаковой системы породила мифологему о творце как красильщике, который всему, что есть на свете, придал Ц. (ср. образ Бога-красильщика в коптском Евангелии от Филиппа [43, 54], найденном в Наг-Хаммади).

Наконец, основным локусом, в котором выступает Ц., является изобразительное искусство — как архаическое, еще не выделившееся из универсальных религиозно-мифологических концепций, так и более позднее, уже обретшее самостоятельность, вплоть до настоящего времени. Для этого позднего периода приходится уже считаться не только и не столько с символическими значениями отдельных Ц., сколько с осознанием общей эстетической значимости Ц. (этому способствует и появление науки о Ц., уже с античности тяготеющей к математизированной теории Ц., ср. приписываемый Аристотелю трактат «О цветах»; не менее интересны случаи, когда к научному исследованию Ц. обращались люди искусства, ср. учение о Ц. Гёте).

В целом мифопоэтической традиции Ц. как таковой символизирует настроение, честь, надежду, оптимизм, истину, но и фальшивость, поддельность, неестественность. С цветами (как некоей совокупностью) связываются значения непостоянства, изменчивости, обмана, разнообразия, неопределенности, колебаний судьбы, иногда упрямство, откровенность, откровение, ясность ума, энтузиазм и т. п. (в американских традициях множество оттенков Ц. соотносится с верхним миром или зенитом). Существенный интерес представляет проблема усвоения Ц. и их символизация у детей и в патологических случаях (напр., при шизофрении, когда отмечаются значительные аналогии с архаичной символикой Ц.).

## ЛИТЕРАТУРА

*А. М. Золотарев.* Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.

*В. В. Иванов, В. Н. Топоров.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965.

*В. У. Тернер.* Проблема цветовой классификации в примитивных культурах (на материале ритуала ндембу) // Семиотика и искусствометрия. М., 1972: 50—81.

Ранние формы искусства. М., 1972.

*А. Ф. Лосев.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975 («Эстетика цвета»: 300—328).

*L. Franchet.* Les couleurs ermployées aux temps préhistoriques // Congrès International d'anthropologie et d'archéologie préhistoriques. 1924.

*H. O. Pfister.* Farbe und Bewegung in der Zeichnung Geisteskranker // Schweiz. Arch. f. Neurol. Bd. 34. 1934: 325ff.

*H. Kees.* Farbensymbolik in ägyptischen religiösen Texten // Nachrichten der Akademie der Wissenschaften. Göttingen, 1943.

*E. G. Gobert.* La valeur magique de l'ocre // Bulletin de la Société des Sciences naturelles. T. 3. 1950.

*Idem*. Seizième Semaine de Synthèse à la recherché de la mentalité préhistorique. P., 1953.

Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Mythology, Folklore, and Legend. 1. Chicago, 1949: 241—242.

*G. Jobes.* Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. 1. N. Y., 1962: 356—359.

*A. Leroi-Gourhan.* Les religions de la préhistoire (Paléolithique). P., 1964.

*Idem*. Préhistoire de l'art occidentale. P., 1965.

*E. F. Beck.* Colour and Heat in South Indian Ritual // Man. Vol. 49. 1969.

**ЦВЕТЫ.** — В мифопоэтических, религиозных и возникших на их основе демифологизированных системах Ц. выступают как весьма продуктивный и широко разветвленный класс растительных объектов, используемых как в различного рода символико-эмблематических классификациях, так и шире — как существенная и самодовлеющая часть вегетативного кода. Иногда в некоторых более поздних системах «цветочный» код получает гипертрофированное развитие, в результате чего складываются т. наз. «языки цветов» (см. ниже). Но истоки этого обнаруживаются уже в глубокой древности. Правда, непосредственные свидетельства о мифопоэтической и ритуальной функции Ц. появляются относительно поздно: в палеолитическом искусстве изображения Ц. неизвестны, а в неолите они редки и не всегда надежны. Во всяком случае Ц. как предмет художественной и религиозно-символической фиксации выступают значительно позже, чем животные или деревья и даже культурные

растения пищевого назначения. Тем не менее, известны и исключения, которые иногда предполагают довольно длинный путь развития (таково, напр., изображение розетки на чаше /Тель-Арпачия, Месопотамия, V тыс. до н. э./, стилизующее некий цветок, иногда соотносимый с богиней плодородия или ее небесным символом — звездой; ср. также более поздний сосуд с розетками и оком, рассматриваемый как предмет культа, возможно, связанного с Инанной). В Древнем Египте также довольно рано появляются изображения Ц. в стандартных композициях типа «Солнце, рождающееся из лотоса», «Богини-покровительницы Верхнего и Нижнего Египта, восседающие на цветах лотоса и папируса» и т. п.; стилизованные изображения этих же Ц. используются во фризовых орнаментах уже в эпоху Древнего Царства (ср. храм Джосера в Саккара, XXVIII в. до н. э.). К числу больших редкостей следует отнести изображение лотосоподобного цветка в руке т. наз. «Белой Дамы» на знаменитой южноафриканской фреске из пещеры Маак (гора Брандберг), сер. II тыс. до н. э. В известной степени редкость изображений Ц. объясняется их меньшей практической пользой по сравнению с хлебными и плодовыми растениями или продуктами животноводства. Характерно, что Ц., находившие практическое применение в жизни, становятся известными по текстам или изображениям относительно рано. Не говоря о лотосе и папирусе, можно упомянуть о Ц., игравших роль в фармакопее (ср. шумерскую табличку из Ниппура, III тыс. до н. э.), или о Ц., которые были важны для пчел (у древних майя были специальные обряды, цель которых заключалась в обеспечении пчел медоносными цветами; с подобной же просьбой обращались и к богу). Нужно подчеркнуть, что данные о некоторых видах Ц., которые играли особую роль в народной медицине, эзотерических культах (в частности, Ц., использовавшиеся в галлюциногенных целях) и т. п., были предметом табу и плохо известны вне узкого конфессионального круга, (это положение действительно и для отношения к некоторым Ц. в более поздних культурах, иногда вплоть до настоящего времени; ср. особую категорию «тайных Ц.»). Использование Ц. в разных системах мифопоэтической классификации предполагает очень полное знание их людьми (обычно знают все Ц., растущие в данном месте), образующими архаичные коллективы. Это знание Ц. важно не только и не столько в связи с

возможностью их использования, сколько в силу особой «интеллектуальной» потребности магически-классифицирующих спекуляций. Как элементы классификационных систем Ц. удобны тем, что они разнообразны по цвету (в ряде случаев особенно существенна их яркость; характерна сама семантическая мотивировка обозначения *цветка* — от *цвет* ‘окраска’), форме, запаху, вкусу, распределены (нередко дифференцированно) как по пространству (ср. лесные, луговые, болотные, горные и т. п. Ц.), так и во времени (там, где это позволяют климатические и почвенные условия, Ц. могут расти в течение всего года, членя его на части в зависимости от времени цветения разных видов Ц.), невелики и, как правило, легко <сажаются>, пересаживаются и срываются, что позволяет сводить разные элементы «цветочной» системы воедино — от букета, венка, гирлянды до цветника и сада Ц. Разный набор Ц. формирует требуемый семантический спектр «цветочного» целого. В ряде традиций с сильно институализированными «цветочными» церемониями существен сам акт собирания Ц. в целое, прежде всего порядок комплектования (Япония). Наконец, Ц. могут комбинироваться с другими растительными элементами (ветками, листьями, травами, фруктами и т. п.). Каждый элемент в «цветочных» классификациях может представлять собой целый пучок символических признаков, одновременно указывающих дату (или день недели, месяца), пол, возраст, некоторые качества и даже ситуацию, имеющую и свою стандартную языковую форму (см. язык цветов).

Но Ц. широко фигурируют и в мифах разных типов, в частности, даже в космологических. В Древнем Египте и Древней Индии сохранились следы концепции, согласно которой мир возник из лотоса и первоначально совпадал с ним. Так, в «Падма-пуране» (букв. — «Лотосовой пуране») повествуется о «временах, когда мир был лотосом», из лотоса рождаются боги, с ним связан Будда (ср. типичные изображения Будды на лотосе в буддийской иконографии — «Лотосовый Будда», ср. лотосовых богинь), лотос — средоточие космических стихий огня и воды, он — центр мира, характеризующийся высшей чистотой, духовным просветлением, которые здесь достигаются. Согласно древнеегипетскому мифу, лотос возник в начале времен на холме, выросшем из первозданных вод, а из лотоса появилось солнечное дитя (солнце), впервые осве-

тившее землю. В изображениях рядом с солнцерождающим лотосом нередко находится небесная корова, иногда их две. Наряду с такими воплощениями «мирового» цветка, в известной степени аналогичного мировому дереву и функционально (связь всех трех космических зон) и в отношении семантической мотивировки (рост—цветение; в связи с Ц. существенна и вторая часть процесса: увядание—смерть), следы включенности Ц. в космологическую тему можно видеть в мотивах Ц. всех трех царств — небесного, земного и подземного. Наиболее типичным воплощением небесных Ц. является мифологема о саде верхнего мира где за Ц.-звездами наблюдает небесный садовник Месяц. В этом смысле звезды — превращенные Ц., а небо — божественный сад (представление о небесном саде в той или иной степени отразилось в идее т. наз. «висячих» садов — от садов Семирамиды до «садов» Адониса в варианте подвешенных конструкций, горшков и т. п., в устройстве садов на возвышенных местах, уступах, отчасти в разных вариантах «неестественных» садов, ср. «зимние» сады). Но известны и Ц. нижнего мира: образу земной Персефоны как богини плодородия, собирающей Ц. на лугу, соотнесен образ Персефоны в Аиде, где она находится на подземном лугу, заросшем асфоделиями и служащем местопребыванием душ мертвых в загробном царстве (ср. Odyss. XI, 573; это некрасивое, печального вида растение высаживалось на могилах; считалось, что асфоделии — пища усопших). Отсюда — небесные Ц. и Ц. преисподней, Ц. жизни и радости и Ц. смерти, вечной печали и забвения, с одной стороны, и противопоставление неба и звезд земле и цветам, с другой. Ср. в обращении Блока к Музе: *Я хотел, чтоб мы были врагами, | Так за что ж подарила мне ты | Луг с ц в е т а м и и твердь со з в е з д а м и — | Всё проклятье своей красоты?* («К Музе»). Когда земля была безгрешна и ничем не отличалась от райского сада, Ц. были ее естественным и постоянным достоянием, они обладали даром вечного цветения. Память о нем сохраняется в мифах и легендах, объясняющих сезонный цикл цветения и увядания-умирания Ц. В австралийской легенде рассказывается, что с уходом небесного владыки Байаме с земли цветы завяли и больше не рождались, пчелы исчезли, земля опустела. Но даже когда, смилостивившись, Байаме послал людям сладкую пищу, они не могли примириться с отсутствием Ц. Поэтому виринуны

(великие знахари) отправились к Байаме в небесное стойбище Буллима, где вечно цвели неувядающие Ц. Увидев прекрасные разноцветные Ц., виринуны были потрясены до слез. Им было позволено нарвать полные охапки цветов и, вернувшись на землю, раздать их племенам. Наконец, им было обещано, что каждый год восточный ветер будет приносить людям Ц., но в засуху и при плохой погоде Ц. будут увядать и умирать. Виринуны вернулись с цветами и разбросали их на месте, называемом Гирравин ‘место цветов’. Каждый год пчелы Байаме присылают восточный ветер, вызывающий появление Ц. Намечающаяся в этой легенде связь Ц. с небесным владыкой и с темой жизни — смерти — воскресения обнаруживается и в некоторых мотивах, концентрирующихся вокруг главного ствола т. наз. основного мифа, а также в определенном круге обрядов. В Полесье, напр., во время засухи «вызывают» дождь: маленькие дети бросают («сеют») в колодец зернышки мака, освященного на Маковей, колотят или размешивают воду киёчками или палицей (ср. оружие Громовержца), приговаривая: «Макарка, сыночек, вылезь из воды, разлей слезы по святой земле!» (ср. обозначение мака как *Макара Макаровича* и сочетание мотивов огня и воды как в образе Громовержца, так и в случае мака, бросаемого в воду). Более того, ряд названий *мака* (см.), начиная с лат. *papaver* или румынск. *paparună* и т. п., прямо отсылают к удвоенной форме имени Громовержца **Pe-per-* и под. Связь Громовержца с маком реализуется и иначе в мотиве усыпления Гипносом с помощью мака Зевса; сходное использование мака известно в мотиве усыпления Цереры, когда ее, ищущую свою дочь Прозерпину, боги окружали цветами мака, запах которых она вдыхала. Тема Ц. и Зевса намечена в мотиве иерогамии: во время брака, совершившегося на Иде, Гера с помощью пояса Афродиты возбудила в Зевсе страсть; в это же время на ложе богов выросли гиацинты, шафран и лотос (Il. XIV, 346 и след.). Другой мотив, обнаруживающий связь Ц. с основным мифом, объясняет происхождение цветка Иван-да-Марья из нарушения брачного запрета между братом и сестрой, установленного Богом (недаром в белорусских купальских песнях поется: *Еще ж мяне Бог сцерег, | Што я з сястрой спаць ня лег, | Еще ж мяне Бог укрыў, | Што я сястры ня накрыў*. Шейн. Белор. нар. песни. 1874, № 216). Этот цветок, называемый также «братками», используется в

купальских обрядах с их ярким противопоставлением мотивов огня и воды. В результате инцеста брат и сестра превращаются Богом в двуединый цветок: *Зацветем-ка мы братец, | С тобою красочками: | Ты синим цветом, | А я желтеньким, | Ты будешь Иваном, | А я Марьей!* (Добровольский. Смол. сб. 1891, № 24з). Аналогичная тема намечена в «Романсах о Розарии» К. Брентано: три сестры Розароза, Розадора и Розабланка (т. е. Алая, Золотая и Белая Розы), которым грозит кровосмесительная связь с их братьями, спасаются благодаря вмешательству благодати. Образ Ц. как превращенных людей или мифологических персонажей принадлежит к числу весьма распространенных. Таков миф о прекрасном самовлюбленном юноше Нарциссе, превращенном богами в соответствующий цветок. По сути дела, вариантом этого мотива нужно считать тему возникновения цветка из крови мифологического персонажа или из мертвого тела героя. Обе версии (из пролитой крови и из мертвого тела) известны в связи с мифом о Гиакинте (Гиацинте), из которого Аполлон вырастил цветок гиацинт. Популярен мотив происхождения маков из крови павших воинов (считается, что маки особенно хорошо растут на полях сражений; из капелек крови Давида Сасунского выросли колокольчики и т. п.; а из крови мученика Вардана вырос особый кровавый цветок) или из крови дракона (ср. английскую фольклорную традицию). Фиалка возникла, согласно легенде, из крови Аттиса. Иногда пролитая кровь объясняет лишь цвет Ц.: роза стала красной после того, как на нее упала капля крови с уколовшейся об шип ноги Афродиты, разыскивавшей убитого Адониса (иное объяснение: капля вина, уроненная Купидоном на розу; с ним же связывают и происхождение шипов розы). Еще более распространена легенда, в которой цвет розы объясняется кровью Христа, пролитой им во время крестных мук (ср. мотив превращения пепла мучеников-христиан в красные розы; в армянской традиции краснеющий на воздухе сок из стебля цветка астхапуш объясняется тем, что этим растением стегали Христа). Наконец, очень велико количество примеров, когда связь мифологического персонажа с Ц. менее определенна, но он носит «цветочное» имя. Возможно, имя прекрасного юноши *Лина*, рано погибшего, совпадает с именем цветка, что дает некоторые основания для реконструкции целого мотива. Вариант имени Золушки — Розина отсы-

лает также к «цветочной» теме. В конечном счете сюда же примыкают и случаи, когда цветок символизирует божество или вообще сакрально отмеченный персонаж (ср. розу как символ Богоматери, Церкви) или же выступает как его атрибут (роза как атрибут Иисуса Христа, Девы Марии, Св. Софии и т. д.). Те или иные аспекты темы взаимоотношений человека и Ц. выявляются и в других мифопоэтических мотивах (ср.: беременность от вдыхания запаха Ц., забвение прошлого по этой же причине, разного рода галлюциногенные явления, связанные с Ц., афродизическое воздействие некоторых Ц. на человека, откуда Ц. — соблазн, и т. п.). В связи с темой психического влияния, оказываемого некоторыми Ц. на человека, заслуживает особого внимания, видимо, уникальная фигура древнемексиканского пантеона Хочипилли (*Xochipilli*), букв. — ‘принц (или дитя) цветов’. Его скульптура (Национальный музей антропологии, Мехико) представляет это божество в состоянии экстаза, «цветочной» грезы, достигнутой, видимо, вкушением галлюциногенных цветов и грибов, изображенных на самой статуе и на ее основании (ср. исключительную роль цветов в поэзии нагуа в доколумбовскую эпоху).

Тесное переплетение судьбы человека и Ц. в мифопоэтической традициии делает Ц. важным классификатором, описывающим и моделирующим человека в его отношении к высшему жизненному моменту и к увяданию, смерти (именно Ц. представляют наиболее убедительные аналогии теме быстрого и яркого расцвета, скоротечности жизни, неизбежного увядания и смерти). Соответствующий цикл у деревьев значительно длительнее, и человек, как правило, менее остро и, главное, более отчужденно воспринимает периоды жизни дерева в аспекте собственной судьбы. Поэтому с образом дерева чаще связывается идея устойчивости, долголетия, крепости, здоровья. Ц. же, напротив, «проигрывают» бег жизни с ускорением (в этом отношении с Ц. сопоставим мотылек-эфемирида, ср. «Мотылек и цветы» Жуковского), чем и объясняется исключительная распространенность мифопоэтического параллелизма человек—цветок, жизнь человека — жизнь цветка (*Минутная краса полей, | Цветок увядший, одинокой, | Лишен ты прелести своей | Рукою осени жестокой. | Увы! Нам тот же дан удел, | И тот же рок нас угнетает…* «Цветок» Жуковского). Этот параллелизм отражен

очень широко и на разных уровнях. Уже такие понятия-образы, как «расцвет жизни», «увядание жизни» и т. п., суть общеязыковые и поэтические метафоры, имеющие главным своим источником образ Ц. Эти метафоры развиваются в более обширные и сложные конструкции как в народной поэзии, так и в художественной литературе (ср. судьбу параллелизма человек—цветок в поэзии европейского и русского романтизма). При этом подобные метафоры постоянно оживляются и наполняются все более острым экзистенциальным чувством, ориентированным на свое *Я*, на сферу интимных чувств (увядающие Ц. — конец любви). Отсюда — нередкие инверсии на основе специфических обобщений: Ц., как и человек, имеют скоротечную жизнь, они знак недолговечности, скорой смерти, откуда — устойчивая в ряде традиций связь Ц. со смертью, с несчастьем, со злом, с искушением (Ц. как форма, в которую воплощается Дьявол) (ср. бодлеровский образ «цветов зла» и цветы как необходимый реквизит похорон). Ц. нередко воспринимаются как нечто внешнее, не отражающее подлинной сути (ср. противопоставление Ц. — ягоды). И эта традиция достаточно устойчива. «Внешний вид — это цветок *дао*, начало невежества. Поэтому великий человек берет существенное и оставляет ничтожное. Он берет плод и отбрасывает его цветок. Он предпочитает первое и отказывается от второго» («Даодэцзин» II, 38).

Но еще ярче в связи с Ц. актуализируется в мифопоэтической традиции тема расцвета жизненных сил (во многих языках обозначение Ц. связано с глаголом ‘цвести’), плодородия, любви, страсти, праздника (ср. Ц. как атрибут праздника). В символических осмыслениях образа Ц. эти ярко положительные значения сильно превалируют над отрицательными (смерть, хрупкость, увядание, исчезновение), ср.: красота, обаяние, очарованность, любовь, ее залог, нежность, благородство, счастье, благо, честь, надежда, сладость, чистота, поощрение, сообщительность, поздравление, праздник, торжество, веселье, восторг, восхищение, победа, наслаждение, добродетель, плодородие, жизненная сила, возрождение, воскресение, весна, расцвет, звезда, симметричность и т. п. В символике сновидений Ц. — радость, любовь; дружба (давать Ц.), доброта (получать Ц.), красные Ц. — выздоровление, но белые Ц. — смерть, увядшие Ц. — разочарование, утраченная надежда. К этому кругу значений

каждая большая религиозно-культурная традиция прибавляет новые символические осмысления (в христианстве Ц. типизируют результаты благих деяний, шаг на пути духовного восхождения /в частности, прогресс в поисках чаши с кровью Христа — Грааля/; в буддизме Ц. — одно из семи жертвоприношений, символ гостеприимства /ср. мотив падающих с неба Ц. при речах Будды/ и т. п.). В некоторых традициях конкретный Ц. может стать наиболее представительным образом жизненной силы и плодородия (ср. *лотос* в Индии). Чаще говорится о Ц., которые оказываются проводником счастья, открывают путь к богатству (ср. мифологему цветущего папоротника в ночь на Ивана Купалу в славянской традиции, использованную не раз и в художественной литературе), отпирают замки, расточают узы и т. п. Но нередко мифопоэтическая образность конструирует Ц., не совпадающие с реально существующими. Ср. цветок жизни, цветок бессмертия (но и цветок смерти), цветок счастья, мистический цветок познания и проникновения в высшую тайну, цветок как идея, к которому стремится человек (ср. литературный образ Голубого цветка у Новалиса). Первенство такого цветка (цветка по преимуществу) перед остальными Ц. признается бесспорным. В известном смысле он единственный цветок, усиленный представитель всего класса Ц. Но мифопоэтическому сознанию близка идея совокупности всех Ц., своего рода божественного цветника, в котором существует своя иерархия реальных Ц. и свои классификации. Так, в мифологии и в фольклоре известны тексты, излагающие спор Ц. между собою на тему, какой из них всех лучше и красивее. Иногда такой спор о первенстве ведут боги. В индийской традиции Брахма и Вишну спорили на эту тему. Победил Вишну, убедивший Брахму, что роза лучше лотоса. Соответственно Вишну завоевал более высокое положение, чем некогда равный ему Брахма. В ряде традиций в той или иной степени отражаются следы разных классификаций самих Ц. Нередко они делятся на «хорошие» и «плохие», божественные и дьявольские, «полезные» и «не-полезные», используемые в ритуалах и не используемые в них, «чужие» и «свои», «мужские» и «женские» (в Японии голубые, белые и желтые Ц. — «женские», а розовые, пурпурные и красные Ц. — «мужские»; иногда это противопоставление разыгрывается и на одиночном цветке; так, в Японии полностью раскрывшийся цветок классифицируется

как «мужской», нераскрывшийся бутон — как «женский», специально «девический», перезревший цветок — как зрелая женщина; впрочем, сходная поэтическая образность распространена гораздо шире); часто различаются Ц. и по пространственно-ландшафтным и сезонно-временны́м признакам; наконец, разные Ц. могут иметь разных божественных покровителей или быть их атрибутами. Сложившаяся в народно-поэтических и религиозных представлениях репутация отдельных видов Ц. и единого абстрагированного от частных различий цветка объясняет как «внутрицветочные» мотивы (типа: спор розы и лотоса, роза и фиалка, красная роза и белая роза, лилия и чертополох и т. п. или цветок и стебель, лепесток и тычинка, цветок и шипы и т. п.), так и мотивы, в которых Ц. сочетаются с другими мифологизированными или аллегоризированными объектами (типа: цветок и дерево /куст, трава/, цветок и камень, цветок и мотылек /бабочка/, цветок и птица /ср. знаменитый мотив соловья и розы/, цветок и жаба /змея, червь и т. п./, цветок и садовник /или, наоборот, враг цветка, несущий ему гибель/ и др.). Особенно существенна тема Ц. и поэзии (ср. образ Ц. «поэзии», аналогичный «мёду поэзии» и в ряде случаев объединяемый с ним мотивом пчелы, собирательницы цветочного меда и «сладкозвучного» слова). Она стала ходячей и в индивидуальном поэтическом творчестве, но она же глубоко укоренена и в коллективных мифопоэтических представлениях. Эта слиянность Ц. и поэзии (поэзия, поэтический сборник как цветник), цветка и песни особенно отчетливо и последовательно проявляется в культуре древних нагуа. Сочетание «цветок и поэзия» (*ин хочитл ин куикатл*) метафорически обозначает поэму и понимается как душа поэзии, как «единственно истинное на земле», позволяющее преодолеть забвение и смерть («Не увянут мои цветы, не прекратятся мои песни», — говорит поэт нагуа).

Исключительной роли Ц. в мифопоэтических представлениях соответствует их роль в ритуалах религиозного характера, в обрядах, связанных с отмеченными событиями человеческой жизни (рождение, инициация /посвящение, конфирмация и т. п./, свадьба, появление детей, юбилеи, смерть), наконец, в различных церемониях, которые в ряде случаев могут носить уже демифологизированный характер. В некоторых культурных традициях (Япония, Китай, в определенных слоях общества в Европе и Америке) Ц. занимают

исключительное место в ритуализованном быту и образуют целые системы, обладающие способностью к дальнейшей спецификации и надстройке новых («вторичных» и т. д.) систем. Иногда пронизанность быта «цветочным» кодом приобретает удивительное разнообразие. В Японии невесту называют в семье жениха «цветочной дочерью», благородные дамы при дворе обозначаются как «цветочные девицы». Существуют особые институализированные флористические «установления», в которых разным Ц. соответствуют определенные черты характера или состояния (здоровья тела и ума, самоограничение, довольство одиночеством, постоянная мягкость характера, забвение забот и искренность, благочестивый дух и т. п.), которые в конечном счете соотносятся с другими институализированными списками (элементов, добродетелей, типов версификации и т. п.). Выделяются семь «счастливых» Ц.: вишня, хризантема, роза, нарцисс, пеон, глициния, кленовый цвет. Особую роль играют Ц. в празднике Нового года и в специальных цветочных церемониях весной. То же характерно и для Китая. В Китае особо почитали персиковое дерево (бессмертие) во всех его элементах, в частности и его цветок (символ женщины, специально — невесты: весной невестам дарили в свадебные дни ветку персика с цветком). В Японии исключительную роль играет вишневый цвет (сакура). Разные Ц. в Китае и в Японии приписывались месяцам года. В общем календаре Ц. каждому дню в течение года соответствует свой цветок. Ср. некоторые особо отмеченные даты этого календаря: январь — 4. алоэ, 5. гортензия, 14. иссоп, 15. сливовый цвет, 20. подснежник, 28. нарцисс; февраль — 29. незабудка; март — 3. розовая гвоздика, 7. гиацинт, 13. кленовый цвет, 24. папоротник; апрель — 16. крокус, 17. маргаритка, 20. увядшая роза; май — 4. мирт, 9. подснежник, 22. ивовый цвет, 26. флокс, 28. олеандр, 31. гвоздика; июнь — 1. майоран, 3. желтая гвоздика, 9. чабрец, 10. гранатовый цвет, 21. пеон, 28. львиный зев, 30. подсолнечник; июль — 8. белая роза, 13. асфоделия, 24. белая сирень, 25. пурпуровая сирень, 26. магнолия, 29. вербена; август — 23. желтый нарцисс, 24. георгин; сентябрь — 6. ирис, 7. лилия, 14. акация, 25. крокус, 27. одуванчик; октябрь — 6. тубероза, 8. тамариск, 25. индийская гвоздика; ноябрь — 5. мимоза, 24. темная герань; декабрь — 24. хризантема, 31. яблоневый цвет. Ср. также неко-

торые фрагменты «языка Ц.»: нарцисс — Вы слишком любите себя; ирис — у меня есть для Вас сообщение (или: мои комплименты); георгин — навеки Ваш; маргаритка — я разделяю Ваши чувства; мать-и-мачеха — да будет справедливость; репейник — не трогайте меня; флокс — стараюсь угодить Вам; сирень — Вы меня любите?; подсолнечник — Вы преданный поклонник; магнолия — Вы любите природу; вербена — Вы очаровываете меня; акация — Вы элегантны и милы; тубероза — Вы любезны; яблоневый цвет — он предпочитает Вас; сливовый цвет — будьте верны Вашим обещаниям; асфоделия — мои сожаления будут следовать за Вами до могилы; белая роза — я достоин Вас; желтая роза — забудьте меня; красная роза — любовь; дневная роза — я надеюсь на Вашу улыбку; лепесток розы — Вы можете надеяться и т. п. Таким образом, с помощью Ц. можно строить целые несложные тексты, в частности, даже диалогического характера. Считается, что отдельные цветы управляют соответствующими знаками зодиака.

Среди всего разнообразия Ц. некоторые играют особо существенную роль в мифопоэтической символике и эмблематике. Помимо *розы*, *лотоса*, *лилии*, *мака* (ср. также *Гиакинт*, *Нарцисс*) внимания заслуживают: — х р и з а н т е м а (символ изобилия, бодрости, любвеобильности, царской красоты, богатства; на Востоке аналогична розе; эмблема солнечной колесницы, в Китае — середины осени, веселья, легкой жизни, удаления от общественных забот; в Японии — цветок осени, эмблема микадо; обозначает чистоту и обеспеченное будущее; в некоторых традициях цветок похоронного ритуала); — в и ш н е в ы й ц в е т (духовная красота, безгрешность, благородство, вежливость, скромность), символ женской красоты и того, кто проливает кровь за благородное дело; японский национальный цветок и вестник весны); — к л е н о в ы й ц в е т (символ супружеской любви, земного счастья, уединения, ограничения, также преходящести /быстро увядает/); — н а р ц и с с (холодность, себялюбие, ограниченность, глупость, самолюбование; верили, что болезненный сладковатый запах цветка вызывает сумасшествие; в Китае на празднике Нового года означает удачу и благо в наступившем году; в христианстве символ божественной любви, ее торжества над грехом, победы жизни над смертью, жертвенности над эгоизмом; у древних греков посвящался повелителю загробного мира, Аиду или Плуто-

ну, у римлян — Дису; в Японии символ праздника, радости, весны, чистоты); — п е о н (символ гнева, негодования, стыда, робости, скромности; эмблема весны; в Китае — царица Ц., символизирует женскую любвеобильность, любовь, чувство, благую судьбу, богатство, честь, принцип *ян*; верит, что обладает целительной силой, и приносит многолетие; в искусстве выступает вместе с павлином, фазаном и фениксом; в Японии вестник лета, символ яркости, красоты, высокого положения, мужественности, богатства; эмблема аристократии); — г л и ц и н и я (сердечное приветствие, радушный прием, в Японии символ яркости, преходящести, вестник лета); — и р и с (дочь Тавманта и океаниды Электры, см. *Ирида*; посвящен Гере; символ красноречия, света, надежды, силы, огня, царственности; в Японии амулет против злых духов, цветок, используемый в счастливых обстоятельствах); — а с т р а (утонченность, свет, истина; обозначает звезду, символизирует солнечное колесо; в Японии эмблема осени); — г е о р г и н (достоинство, изящество, неустойчивость); — м а р г а р и т к а (почитание, обожание, невинность, девственность; эмблема Иисуса Христа и Девы Марии); — г в о з д и к а (божественная любовь, любезность, утренний свет, робость, приветливость; в геральдике — восхищение; в Японии классифицируется как «женский» цветок; в Корее — злая судьба; красная гвоздика — любовь, двойная красная гвоздика — страстная любовь, белая гвоздика — очарование, талант, желтая гвоздика — презрение, пренебрежение); — м и м о з а (чувствительность, брезгливая разборчивость, изысканность); — м а г н о л и я (красота, возвышенная душа, утонченность, чувствительность); — ж е л т ы й н а р ц и с с (невознагражденная любовь, обманутое доверие; в геральдике — рыцарственность); — т у б е р о з а (опасное удовольствие, сладострастие); — г е р а н ь (розовая — предпочтение, темная — меланхолия); — т а м а р и с к (преступление); — а к а ц и я (дружба, платоническая любовь; символ плодородия, бессмертия души; в Древнем Египте — предполагаемое обиталище матери богини Нейт); — в е р б е н а (надежда во тьме, брак, быстрые эмоции); — с и р е н ь (разборчивость, первая любовь; белая сирень — скромность, чистота, юношеская невинность); — а л о э (огорчение, горечь, презрение, печаль); — и с с о п (очищение, святость, милосердие; в христианстве — восстановленная невинность, раскаяние; в ветхозаветной традиции использовался в ритуале

разбрызгивания при очищении); — г и а ц и н т (вера, благоразумие, воскресение, мудрость, скорбь; в христианстве — мир души, небесное стремление; посвящен Деве Марии); — ф и а л к а (постоянство, милосердие, скромность, траур, стойкость, бдительность; эмблема Христа и Девы Марии; в Индии символизирует лингу; в Японии — символ умственных способностей, оживленности; атрибут богини любви); — к р о к у с (веселость, улыбка; символ незаконной любви; украшал ложе Зевса и Геры; посвящен Деве Марии); — м и р т (дружелюбие, любовь в разлуке, девственность, удовольствие, победа; употребляется в свадебных обрядах; христианский символ обращения в веру, чистоты Девы Марии; посвящен Афродите, которая украсилась им во время суда Париса, и поэтому нелюбим Герой и Афиной; эмблема инициации в вакхических ритуалах; у древних евреев символ плодородия, счастья, радости, мира и процветания; арабы считали его первым в мире из сладкопахнущих Ц.; в числе трех вещей, вынесенных Адамом из Эдема, был и мирт); — о л е а н д р (в Китае символ красоты и грации); — ф л о к с (единодушие); — и в о в ы й ц в е т (безбрачие, любовь, от которой отказались; эмблема Востока и восходящего солнца; в древности символ радости, позже — грусти); — с л и в о в ы й ц в е т (верность; в Китае эмблема весны; мужество, изобильная жизнь, доблесть среди препятствий; в Японии «старший брат цветов», символ красоты, благородства, скромности, целомудрия; в искусстве нередко ассоциируется с соловьем; — гортензия (чванливость, бессердечие; воспоминание; холодная красота /цветок без запаха/; в Японии — очаровательная, но непостоянная женщина); — л а н д ы ш (милосердие, чистота, вернувшееся счастье, сладость; вестник весны; атрибут девы Марии; эмблема Израиля; в Корее соотнесен с храмовыми колокольчиками); — п о д с н е ж н и к (дружба в несчастье, надежда в печали); — с н е ж н ы е ш а р ы (мысли о небесах; в Корее — ревность); — л ь в и н ы й з е в (неосмотрительность, нескромность, самонадеянность); — м а т ь - и - м а ч е х а (материнская забота); — р е п е й н и к (назойливость); — р о м а ш к а (энергия в несчастье); — п а п о р о т н и к (доверие, очарованность, искренность, умиление; японская эмблема самурая; на новогоднем празднике — надежда на процветание); — н е з а б у д к а (постоянство, память, верная любовь); — о д у в а н ч и к (горечь, печаль, кокетство; солнечная эмблема; как горчайший из Ц. — символ стра-

стей Иисуса Христа); — подсолнечник (обожание, поклонение, постоянство, слава, символ солнечного колеса; атрибут Дафны и Митры; христианский символ послушания; у инков — воплощенное плодородие, ср. ритуальное грызение семечек); — страстоцвет (святая любовь, религиозный жар, впечатлительность и восприимчивость; символизирует раны Христа и его страдания); — чабрец (активность, отвага, сила; посвящен Марсу и Венере; в Средние века дамы давали цветок рыцарям как талисман в битвах); — асфоделия (печаль, вечность, украшала ложе Зевса и Геры; цветок смерти, растущий в Аиде; посвящен Деве Марии) и т. п. В разных традициях с Ц. связаны многочисленные поверья, небольшие сюжетные рассказики этиологического характера, былины и т. п. В этом отношении богата армянская традиция (ср. «лингвистические» тексты: цветок называется «аманкотрук», от *аман* ‘посуда’ и *котрел* ‘разбивать’, т. к. при виде его красоты даже посуда разбивается от зависти; описания тайных свойств: приложив к уху цветок *амаспюр*, можно услышать неземную речь, понимать все языки, включая звериный и птичий; приложив к глазу, можно увидеть всех божьих тварей и т. п.; этиологические рассказы: клевер один раз сеют, семь раз он всходит за то, что Богородица поела его и ее молоко, ставшее сладким, понравилось младенцу Иисусу, и т. п.).

Широко используются Ц. в народной медицине, в гаданиях (ср. ромашку), в предсказаниях, в сезонных обрядах и в играх. Ц. — излюбленная тема (а часто и технический прием) в искусстве, в частности, и в прикладном (орнамент), ср. вышивку, резьбу по дереву и камню, керамику и т. п. Тема Ц. обильно представлена в геральдике. Ц. — традиционная и излюбленная тема в словесном творчестве (фольклор, литература Востока и Запада /иногда речь идет о крупных формах, ср. «Роман о Розе», XIII в./, особенно в лирике — староперсидской, раннеевропейской, ренессансной и далее, вплоть до настоящего времени).

## ЛИТЕРАТУРА

*A. de Gubernatis.* La mythologie des plantes ou les légendes du règne végétal. T. 1—2. P., 1878—1882 (франц. перевод).
*J. Murr.* Die Pflanzwelt in der griechischen Mythologie. Innsbruck, 1890.
*G. Jobes.* Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. 1—2. N. Y., 1962.

*Sh. M. Gupta.* Plant Myths and Traditions in India. Leiden, 1971.
*J.-P. Bayard.* La Symbolisme de la Rose-Croix. P., 1975.
*R. G. Wasson.* The Wondrous Mushroom. N. Y.—Saint Louis—San Francisco, 1980.

См. также литературу к статьям *Растения*, *Роза*, *Лотос*, *Лилия*, *Мак*.

# Ч

**ЧЕРВЬ.** — В мифопоэтических традициях Ч. играет заметную роль, хотя разные традиции в этом отношении очень неоднородны, при том, что в образе Ч. подчеркиваются разные, часто даже противоположные черты (ср., напр., мощь, сила, зловредность, но и малость, незначительность, слабость, жалкость). Тем не менее, символические значения Ч., как правило, концентрируются в более или менее единой и в целом отрицательно окрашенной зоне: незначительность, ничтожность, жалкость, покорность, угнетенность, прибитость, слабость, вкрадчивость, пресмыкательство, презренность, низость, отвращение, разрушительная сила. Как жилец могил Ч. — уничтожитель мертвых, тот, кто медленно и методично (иногда подчеркивается и коварство) совершает свою разрушительную работу, кто превращает плоть в прах. В этом смысле Ч. выступает как своего рода орудие судьбы. Образ молодости, любви или ума, власти, ставших добычей могильного Ч., создает напряженное смысловое поле, в частности, в преромантической поэзии. Характерный пример — *Ах! может быть, под сей могилою таится | Прах сердца нежного, умевшего любить, | И гробожитель-червь в сухой главе гнездится, | Рожденной быть в венце, иль мыслями парить!* («Сельское кладбище» Жуковского, перевод элегии Т. Грея). Впрочем, образ Ч. используется и в других контрастных схемах: малое, противопоставленное великому (ср. пословицу *Червь во прахе — и то Божье творение* или державинское *Я царь, — я раб, — я червь, — я Бог!*) или плотское — духовному (Ч. — тело, бабочка — душа), ср. другие символы контрастного типа: Ч. в яблоке, Ч. в лепестках розы и др. В христианской символике с образом Ч. связаны грех, вечное наказание, ад. В символике сновидений Ч. — мелкие хлопоты, заботы, беспокойство; навязчивость и неотвязность, дурная множественность (кишащие Ч.). Ч. нередко фигурируют в приметах в связи с темами погоды, урожая и т. п. (ср., напр., бурятскую примету: множество Ч. в очаге — к счастью и др.). Иногда название Ч.

из табуистических соображений заменяет основное название (так, огузы древнее название волка заменяли словом, обозначающим Ч. — *kurt* вместо *böri*).

Для уяснения роли Ч. в мифопоэтических представлениях существенно иметь в вду, что в некоторых традициях образ Ч. едва ли отличим от образа Змея (или змеи) [типа эддического мирового Змея Ёрмунганда или сходных образов в америндских традициях]; более того, в ряде языков одни и те же слова могут означать и червя, и Змея, и дракона (ср. нем. *Wurm*, англ. *worm*, готск. *waúrms* и др.). Наконец, существуют совершенно однотипные тексты магического характера, в которых выступает то Ч., то змеи (ср. русские заговоры [см. ниже], загадки типа *Без рук, без ног на брюхе ползет* с ответом Ч. [но и змея] и даже — в ряде традиций — отдельные тексты о творении). Как бы то ни было, Ч., подобно Змею (Змее), иногда выступает как космический демиург, первое из существ или даже главное божество. Достаточно назвать мотив AT 14 в той его разновидности, где творцом мира выступает Ч. В этой связи сто́ит упомянуть известный миф боливийских индейцев гуараю-гуарани о первозданном Ч. Мбире (*Mbir*), который, превратившись в человека, сотворил мир, после чего люди стали именовать его *Miracucha*, т. е. так, как они называли Солнце и Луну. Произошедший от них первый предок (Дед) научил людей сажать семена, собирать урожай, делать пиво из маиса и маниоки (*chicha*); он дал людям луки и стрелы, научил добывать огонь. Свою жену и ребенка он обратил в камни, а сам ушел на запад. Когда души плохих людей попадают на запад, он раскалывает их на куски. Люди и сейчас молятся Деду, прося пищи и богатства, и он выполняет их желания. Интересно, что многие считают, что Дед и червь Мбир — одно и то же божество. Индейцы мосетен (Боливия) считают Млечный Путь огромным космическим Ч. Весьма показательны с точки зрения задач реконструкции исходного текста алтайские мифы и предания о большом Ч. Уркере (ср. монг. *хорхо*). Уркер вступил в поединок с божественным противником, был поражен им, но все-таки спасся, поднявшись на небо, где он превратился в шесть звезд Плеяд. Летом Уркер (= Плеяды; связь Ч. с звездами хорошо известна: в китайском зодиаке четыре звезды *Chen* воплощены в образ Ч.; ср. у Мандельштама: *Нельзя дышать и твердь кишит червями, | И ни одна звезда не*

*говорит*.., образ звезд-Ч. у Гоголя, Бодлера и др.) невидимо спускается на землю. Если он спустится на воду, ожидается плохая зима и голод. В Тарбагатае же существует традиция, выводящая местную знать от Кызыл-гура (Красного Ч.). В этом смысле особенно существенно сочетание двух мотивов — превращение <в> Ч. как результат поединка с Богом и представление о Ч. как первопредке, родоначальнике традиции. Тем самым возникает возможность отнести эти сюжеты к кругу трансформаций «основного» мифа. Но еще очевиднее включенность образа Ч. в схему «основного» мифа выступает в индоевропейских заговорных текстах об уничтожении девяти Ч. (ср. девять сыновей Громовержца, наказанных им) или змей божественным персонажем, иногда непосредственно Громовержцем с помощью молнии и громовых стрел. В славянской, балтийской, германской, индийской и др. традициях отмечены следующие важные фрагменты мифа с участием Ч.: 1) число Ч. и способы его сокращения (ср. белор.: *Чорен ворон, ці много ў цябе чарвей? — Дзевяць, а з дзевяці восем, а з восьмі сем,... а з двух адзин, а с аднаго нигóднага*; интересно, что иногда в связи с Ч. прямо говорится о сыновьях и женах: *Червяк, червяк! Ты мав девять жинок. З девьяты осталось вісим*… или: *Був соби Ив, мав соби девять сынив. А з тых девьяты перейшло на вісим*…; в отдельных случаях говорится о свадьбе Ч.; в «Атхарваведе» упоминаются трехглавые Ч. /V, 23, 9/, ср. трехглавых противников Громовержца); 2) мотив разнообразия Ч. (обычно по цвету и месту обитания; ср.: …*ограждает… от серыя черви, от белыя черви, от лесныя, блотныя, листовыя, коренновыя*…); 3) мотив изгнания Ч. (начиная от частей тела до ссылки их за пределы человеческого тела, напр., в лес, болото, в воду); 4) призыв к убийству Ч. определенным орудием (ср.: …*сошлю я на цябе грозную тучу, буду я цябе биць, драць и наказаваць поленьнями и каменьнями*; особенно показателен ведийский пример: «большим жерновом Индры, давителем всякого червя, — им я раздробляю червей». АВ II, 31, 1; ср. там же V, 23, 2: «О, Индра, повелитель богатств, убей ты червей этого мальчика»; иначе говоря, медицинская процедура изгнания глистов ориентирована на соответствующий прецедент, описанный в «основном» мифе; важно, что старший из Ч. в подобных случаях иногда называется ц а р е м Ч.). В связи с примером использования мотивов «основного» мифа в медицинских жалобах интересен ак-

кадский текст заклинания от зубной боли, причиной которой считался Ч.-кровосос: «После того как Ану сотворил небо, небо сотворило землю, …болото червяка сотворило. Червяк явился к Шамашу, плача, слезы его текут перед Эа: «…Подними меня и дай мне жить в середине зубов и десен, кровь из зуба сосать я буду, выгрызу из десны его корни» (далее, видимо, с Ч. отождествляется извлекаемый больной нерв; в шумерской традиции с Ч. соотносилось зло, порожденное божественным источником). Вообще с Ч. неоднократно связывается мотив болезни: леча больного, кетские шаманы, считается, извлекают из него Ч. Нахождение внутри человека большого Ч. (солитера), как показывают некоторые данные, не только считалось сакрально (положительно или отрицательно) отмеченным событием, но иногда, видимо, сопоставлялось с образом мирового Ч., находящегося внутри Вселенной (или просто под землей) и вызывающего землетрясения или наводнения, иногда — ветер, дождь, молнию, гром (ср. сходные черты у китайского Пань-гу, когда он выступает в виде змеи с головой дракона, у «небесного ящера» и владыки мира Ицамны у древних майя; ср. также у майя превращение хозяина улиток в ползающего бога-улитку, в бога дождя). Эти мотивы позволяют думать как о созидающей (демиургической), так и о разрушающей деятельности мирового Ч. и о его приуроченности ко всем трем космическим зонам (небо—земля—нижний мир). Не менее важно, что Ч. помещают и в середину (внутрь) Вселенной и внутрь человека. Тем самым, образ Ч. как бы объединяет все части мироздания — как макрокосм, так и микрокосм. В Древнем Двуречье считалось, что Ч. связан с небесным богом Ану рядом последовательных трансформаций. В монгольских и тибетских легендах о Сиддхи Куре преследуемый сын хана последовательно превращается в коня, рыбу, голубя и Ч., который и спасается от преследователей (существенно, что именно Ч. замыкает цепь превращений). Среди полинезийцев распространено убеждение, что Ч. вообще выступает как источник жизни: и боги и люди возникли из Ч. В некоторых случаях (напр., в загадках) указываются соответствующие трансформации, связывающие Ч. с человеком (ср. русск.: *Мальчик большой, а ноги нет. — Червь*). Нередко встречается мотив беременности от проглоченного Ч. Напр., среди якутов, было распространено убеждение, что женщина, проглотившая белого Ч., упавшего с уродливой ветки дерева, становится бере-

менной. Долганы считают, что они произошли от женщины, съевшей древесного червя. Характерно, что мифопоэтические представления о Ч. довольно редко отражаются в сказочном или песенном фольклоре, локализуясь в основном в мифах (цикл творения, «основной» миф, разные виды мифов о метаморфозах) и в текстах ритуального характера (в заговорах и заклинаниях). Тема Ч. укоренена в народной медицине, в народной ботанике (в частности, нередко растением Ч. считается полынь; ср. англ. *wormwood*, букв. — 'лес Ч.') и в народной зоологии (ср. обозначение светлячка как червячка Св. Иоанна — нем. *Johanniswürmchen* и др.). Символическая выразительность образа Ч. объясняет нередко его использование в художественной литературе (кроме названных выше писателей ср. Дилана Томаса), особенно в архетипических схемах, а иногда и в изобразительном искусстве (где Ч. обычно объединены с насекомыми).

## ЛИТЕРАТУРА

*Г. Н. Потанин.* Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 2. СПб., 1881: 124—125; вып. 4: 209—210.

*Он же*. Ерке. Культ сына Неба в Северной Азии. Томск, 1916: 2—3, 16, 68—69.

*Е. М. Павловский.* Паразитологические мотивы в художественной литературе и народной мудрости. Л., 1940.

*В. Н. Топоров.* К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров) // *Σημειωτική*. Труды по знаковым системам. 4. Тарту, 1969: 24—32.

*A. Métraux.* Tribes of the Eastern Slopes of the Bolivian Andes // Handbook of South American Indians. Vol. 3: 437ff., 503f.

*M. Leach.* The Beginning. Creation Myth around the World. N. Y., 1956: 119—120, 127.

*G. Jobes.* Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. 2. N. Y., 1962: 1692.

*J.-P. Roux.* Faune et flore sacrées dans les sociétés altaïques. P., 1966: 73, 246, 254, 295, 302.

*A. Heidel.* The Babylonian Genesis. The Story of Creation. Chicago—L., 1972: 72—73.

**ЧИСЛА** — один из наиболее известных классов знаков в мифопоэтических системах, ориентированный на качественно-количественную оценку; элементы особого числового кода, с помощью

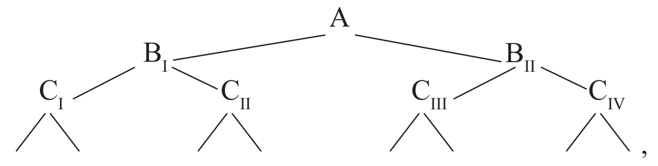
которого описываются мир, человек и сама система метаописания. Роль числа, числовых моделей, абстрактных математических теорий (как непосредственно связанных с числом, так и независимых от него — неколичественных) в объяснении прошлого и настоящего и открытии (предсказании) будущего путем разного рода семантической интерпретации числа и числовых моделей, а затем и их практической реализации не взывает сомнения. Именно эта роль Ч. в объяснении мира и в практических операциях в нем обусловила особую заинтересованность мифопоэтического сознания в Ч. «В своей аксиоматической форме математика представляется скоплением абстрактных форм — математических структур, и оказывается (хотя по существу и неизвестно почему), что некоторые аспекты экспериментальной действительности как будто в результате предопределения укладываются в некоторые из этих форм. Конечно, нельзя отрицать, что большинство этих форм имело при своем возникновении вполне определенное интуитивное содержание, но как раз сознательно лишая их этого содержания, им сумели придать всю их действенность, которая и составляет их силу, и сделали для них возможным приобрести новые интерпретации и полностью выполнить свою роль в обработке данных…» (Н. Бурбаки). Однако конкретные типы моделирования с помощью Ч. существенно различаются в зависимости от эпохи. Интерес к Ч. как орудию счета предметов и ориентации во времени (ср. счетные бирки, «прото-календари» и т. п.) отмечен уже для палеолита. Характерно, что в эту эпоху наблюдается постепенное увеличение числа объектов, поддающихся счету, перечислению, и вместе с тем постепенная выработка абстрактных образов Ч. (в частности, это проявляется в учащающихся со временем случаях замены «конкретных» множеств более абстрактными [ср. эквивалентность семи животных семи прямым параллельным нарезкам] и в выработке основ бинарных классификаций [ср. акцент на парных соотношениях: правая рука — левая рука, день — ночь, восток — запад, мужская особь — женская особь и т. п.]). Соответственно вырабатываются и другие основы «пред-математики»: деление целого на части и составление целого из частей, установление соответствий, в которых участвуют счетные единицы, создание осмысленно ритмических структур из повторяющихся и чередующихся элементов и т. п. Предпочтение, оказываемое в палеолитических материалах некото-

рым Ч. (два, три, семь), и использование множеств образцов объектов, соответствующих этим Ч. в изображениях (в частности, в более или менее абстрактных орнаментах), указывает на аспект качественности Ч., характеризующий именно мифопоэтическое сознание. Локализация подобных числовых образов на сакрализованных предметах (напр., в определенных зонах палеолитических пещер при особо отмеченных сопутствующих обстоятельствах) позволяет с тем бóльшим основанием утверждать для этого времени связь Ч. с его мифопоэтической интерпретацией. Использование Ч., точнее — «счетных» предметов (ср. особую грамматическую категорию имени в ряде языков — «счетность»/«не-счетность») в практических целях никак не противоречит утверждению о мифопоэтическом характере палеолитического взгляда на «пред-числа», поскольку для сознания людей этой эпохи, чем более целенаправленным, целесообразным и успешным было «практическое» действие, тем в большей степени оно приобщалось к сфере мифопоэтического и сакрального. Профаническим становилось лишь то действие, которое совершалось уже не как открытие новой возможности, а как более или менее автоматическое повторение прецедента, отчуждаемое от подлинного творения и творчества.

Тем не менее, мифопоэтические основы Ч., счета и числовых моделей, несомненно, более полно обнаруживаются не для эпохи палеолита или для тех современных реликтовых культурно-языковых традиций, которые не знают идеи абстрактного числа (ср. исключительно «конкретные» Ч. в языке племени киривина /kiriwina/ на Тробриандских островах в Меланезии, описанном Б. Малиновским) или обладают дефектной системой Ч. (напр., двумя, тремя, четырьмя числительными), а применительно к тем архаичным культурам, в которых: 1) Ч. выступает уже самостоятельно, вне непременной связи с объектами; 2) сама система не является дефектной, но 3) Ч. еще не полностью десемантизированы (как в культурах современного типа, утративших понимание неоднородности членов числового ряда). Хотя роль Ч. и числовых моделей в архаичных культурах во многом сопоставима с той ролью, которую играют математические теории в развитии науки Нового времени, однако в целом для Ч. и числовых моделей в архаичных культурах характерна гораздо большая обнаженность, подчеркнутость целевой установки,

связанной с более прагматическим отношением и к этим моделям и к Ч. вообще (следы подобного отношения наблюдаются, напр., у детей, которым в определенном возрасте свойственно целостное восприятие некоторых предметных множеств, или у отдельных людей, сохраняющих сугубо личное и личностное мифопоэтическое отношение к разным Ч. [ср. индийского математика XX в. Рамануджана с его мифопоэтической математикой]). В частности, это объясняется тем, что в архаичных традициях Ч. могли использоваться в ситуациях, которым придавалось сакральное, «космизирующее» значение. Тем самым Ч. становились образом мира и отсюда — средством для его периодического восстановления в циклической схеме развития для преодоления деструктивных хаотических тенденций. Поскольку для архаичных коллективов в центре внимания была борьба с природой, противопоставление культуры (культивированного, освоенного) природе (естественному, неосвоенному) выступало как основное проявление всеохватывающей антитезы Космос — Хаос, понимаемой как противопоставление дискретного непрерывному. Это противопоставление досталось в наследство человеку и той эпохи, когда закладывались основы арифметики, конструируемой в ее простейших вариантах как наука о дискретном, и геометрии, возникшей как наука о непрерывном.

Мифопоэтическая роль Ч. в явном или неявном виде показательнее всего выступает в тех культурах, которые знают тексты с сильным развитием к л а с с и ф и к а ц и о н н о г о принципа. Согласно ему все объекты (особенно сакрально значимые) связаны друг с другом определенной системой иерархических отношений, которая обычно легко переформулируется и в плане творения («как это возникло»). Зная принцип, лежащий в основе данной системы, можно «пройти» ее всю от начала до конца в синхронном плане и хотя бы отчасти восстановить очередность этапов диахронического развития этой системы. Даже в наиболее примитивных формах классификации явно или завуалированно возникает идея числовой характеристики. Ср. схемы типа:



которые в принципе отвечают и социальной структуре архаичных обществ (ср. типичные варианты структуры австралийских племен: 1 племя, разделенное на 2 фратрии, каждая из которых делится на 2 матримониальных класса и т. п.), и разным вариантам архаичных космогонических версий (ср. «Великую Девятку Богов» в древнеегипетском гелиопольском варианте: Атум-Ра /один/ порождает Шу и Тефнут /двоих/, они — Геба и Нут /двоих/, те — Осириса, Исиду, Сета, Нефтиду /четверых/; всего — девятеро). Усложнением подобных классификационных принципов можно считать космогонию племени зуньи. Их система предполагает (в принципе) перечислимость всех объектов окружающего мира в соответствии с определенной процедурой и установление между ними «степени родства» (близости). Мир зуньи, вписанный в пространство, разделенное на 7 зон (4 горизонтальных: север—запад—юг—восток и 3 вертикальных: зенит — центр — надир), состоит из цепочек соотнесенных друг с другом элементов, принадлежащих к разным семантическим кругам (типа: север — ветер — воздух — зима…). Такая ситуация предельно облегчает числовое кодирование предметов (ср. пифагорейское мотто: «вещи суть числа»), как и введение стабильных стандартных числовых классификаторов для совокупностей объектов, ср. «семерки» у зуньи, соответствующие, в частности, семи кланам, или ацтекские тетрады (4 страны света, фратрии, административных района столицы, части месяца, космические эпохи и т. п.). Особенно четко классификационная функция Ч. выступает в древнекитайской мифопоэтической традиции. Правда, нужно помнить, что исходная картина была в значительной степени затемнена целым периодом усиленных нумерологических спекуляций, уже не связанных непосредственно с архаичной семантикой Ч. Возникла особая философия Ч., нашедшая свое крайнее выражение у Чжай-Шеня (1167—1230 гг.), утверждавшего, что следование Ч. (*шу*) дает знание вещей и их начал, что Ч. и вещи неотделимы друг от друга и образуют континуум без начала и конца. Впрочем, мифопоэтическая нумерология в двух ее аспектах — общетеоретическом (Ч. управляют миром) и практическом (конкретные числовые операции) — началась в Китае существенно раньше, о чем свидетельствуют два отрывка, содержащихся в «Да Дай Ли Цзы» (гл. 58 и 81), I в. до н. э. Сходная роль приписывалась Ч. и в пифагорийской традиции и в ее

продолжениях (между прочим, в мусульманских космологических учениях, обнаруживающих влияние исторического пифагореизма). Ср. показательные идеи у Никомаха: отдавая место матери по отношению к другим наукам арифметике, он мотивирует далее этот тезис следующим образом: «…она существовала до всего другого в уме Бога-Творца, подобно некоему универсальному и образцовому плану, полагаясь на который как на схему и идеальный архетип, Творец Вселенной приводит в порядок свои материальные творения и доводит их до подобающего конца… Кажется, все, что было организовано во Вселенной посредством природы и с помощью систематического метода, в отдельных частях и в целом предопределено и упорядочено в соответствии с числом…; ведь образец был запечатлен посредством доминации числа, предсуществовавшего в уме Бога — Творца Вселенной, числа исключительно концептуального и нематериального во всех отношениях, так что, исходя из него как из некоего художественного замысла, должны были возникнуть все эти предметы, времена, движения, небеса, звезды, все виды круговращений» («Введение в арифметику»). Уместно напомнить, что в трагедии Эсхила Прометей утверждает, что он изобрел числа для смертных. В китайской традиции независимо от нумерологического мистицизма и символизации Ч. (ср. Небо — 1, Земля — 2, Человек — 3 и т. п.; известны традиции, где числа приписывались божественным персонажам; в шиваизме божество соотносится с абстрактной идеей Ч.: тамильский поэт VII в. Аппар говорит о Шиве: «Он — число и цифра для числа» и т. п.; ср. известные слова о том, что «целые числа создал Господь Бог, все же остальное дело рук человеческих») уже издревле отмечено наличие принципа, позволяющего объединить описание мира и его происхождение с понятием пары признаков, лежащей в основе любой классификации, и, следовательно, с абстрактным образом дуализма. Речь идет о принципе *инь* и *ян*, которым, собственно, и задавался код структуры Вселенной и открывался путь к нумерологическим операциям. К Ч. имеет отношение и другая (вторичная) классификация по пяти элементам, выводившаяся в конечном счете из учения об *инь* и *ян*. Разные типы следования элементов в «пятерках» определяют разные слои явлений (ср. «космогонический порядок», «современный порядок», «порядок взаимного порождения», «порядок взаимного преобладания

/или разрушения/») и разные этапы творения. В «Дай Тин-хуае» эти этапы сопровождаются числовыми показателями: «1-е: Небо породило Воду; 2-е: Земля родила Огонь; 3-е: Небо породило Дерево; 4-е: Земля породила Металл; 5-е: Небо породило Землю…» и т. д. — вплоть до: «10-е: Земля завершила Землю». Из учения об элементах следуют две примечательные особенности. Одна из них состоит в канонизации числа пять, ставшего (по крайней мере для философов Ханьской династии) эталоном описания наиболее важных характеристик макро- и микрокосма (ср. кратность деления мира, число элементов, классов животных, органов чувств, внутренних органов, страстей, музыкальных нот, «основных» Ч. и т. п.; ср. пентады в буддизме и Упанишадах [5 элементов, аспектов бытия, огней, ликов Шивы и т. п.], в манихействе и в некоторых других традициях). Отмеченность пятого места в пространстве связана с особым положением центра, в котором находится Срединное Царство («Чжун-го»), окруженное четырьмя варварскими землями и четырьмя морями. Отмеченность пятого места во временно́м плане вытекает из структуры пятилетних циклов: пятый год, посвященный объезду императором своих владений, не только отмечал кульминацию цикла, но и указывал его границу. Вторая особенность, связанная с учением об элементах, заключается в установлении символической корреляции между основными пятью элементами и членами других ведущих семантических сфер (ср. такие ряды, как: дерево — весна — восток — кислый — козлиный /запах/ — тигр — заяц — и т. п.). Такие классификационные ряды являются, по сути дела, чем-то вроде сети отношений, своеобразным кодом описания мира и основой так называемого «координирующего» или «ассоциативного» мышления, характерного для ряда культур. Другой вариант мифопоэтической нумерологии связан с введением числовых показателей, соотносимых с основными элементами. В «Хун фане», включенном историком Сыма Цянем в свой труд (IV, 219), Воде приписывается числовое значение 1, Огню — 2, Дереву — 3, Металлу — 4, Земле — 5 (существуют и другие версии подобных элементо-числовых соответствий). Здесь же отчетливо формируется идея, повторяемая и в других текстах, что Вселенная организована с помощью чисел и представляет собой не что иное, как иерархию вещей, что, следовательно, Ч. управляет всем во Вселенной.

Подобное отношение к Ч. в той или иной степени известно и в других традициях, даже там, где не сложилось такой всеобъемлющей числовой теории, как в Китае. Во всяком случае практически в любой архаичной традиции обнаруживается тенденция к семантизации членов числового ряда и самого противопоставления чет — нечет (в частности, через их связь с членами других бинарных противопоставлений), понимаемого как обобщенный образ двух разных категорий Ч. (ср. в китайской традиции отнесение всех четных чисел первого десятка к Земле, а всех нечетных — к Небу).

Специфична семантика числа 1. В наиболее древних текстах 1 встречается крайне редко или вовсе не встречается. Оправданно предположение, что 1 означает, как правило, не столько первый элемент ряда в современном смысле, сколько целостность, единство («Всякое множество тем или иным образом причастно единому… Всякое божественное число единично… Благо и единое тождественны, ибо тождественны благо и Бог… Всякий Бог есть совершенная в себе единица /ἕνας/ и всякая совершенная в себе единица есть Бог…», по слову Прокла). Совершенная целостность, понимаемая как единица, объясняет приписывание числа 1 таким образам этой совершенной целостности, как Бог или Космос. Вообще 1 воплощает собой некую вершину, точку разворота, исходя из которой может быть пройдено все целое данной системы. В этой связи очень характерно частое клише многих архаичных текстов (напр., космологических) «в первый раз». В этих текстах эта формула связывалась именно с сотворением мира в его целостности, и именно это было первоначально единственным смыслом этого выражения, обозначавшего состояние, отделявшее стадию, не дифференцированную в пространственном и временнóм планах, от стадии, когда эта дифференциация началась. Лишь со временем идея начала, первого члена ряда, стала преобладающей. В связи с семантикой числа 2 существенно помнить о том, что оно лежит в основе бинарных противопоставлений, с помощью которых мифопоэтические и ранненаучные традиции описывают мир. Число 2 отсылает к идее взаимодополняющих частей монады (мужской и женский как два значения категории пола; Небо и Земля, день и ночь как значения, принимаемые пространственно-временнóй структурой Космоса, ср. две стороны в войне, игре, сделке, диалоге и т. п.),

к теме парности, в частности, в таких ее аспектах, как четность, дуальность, двойничество, близнечество (как правило), и т. п., откуда и идея половины и инакости (это — то, другое). С парностью связано и понятие (соответственно — операция) принципиальной членимости как преимущественного аспекта числа 2. В то же время значение суммы двух единиц долгое время остается малоактуальным. Характерно соотношение 1 и 2, реконструируемое по данным ведийской традиции. Число 2 в ней выступает как символ противопоставления, разделения и связи, с одной стороны, и как символ соответствия или гомологичности противопоставляемых членов, с другой стороны. В силу этих качеств д в а есть первичная монада, защищающая человека от небытия и соответствующая творению — Небу и Земле, рожденным в о д н о м гнезде. Как таковое 2 противостоит трансцендентному Одному, Единому (вед. *eka*-), размышление над которым дало начало особой стадии в развитии спекулятивно-космологического умозрения. Сказанное о семантике 1 и 2 объясняет, почему в ряде культурных традиций 1 и 2 (или иногда только 1) не рассматриваются как числа (соответствующие слова нередко оформляются иначе, нежели другие числительные). Первым числом в целом ряде традиций (в том числе и в древнекитайской) считается 3. Именно оно открывает числовой ряд и квалифицируется как совершенное число. Оно же первое из чисел, порождаемых с помощью осознанной процедуры (1 + 2 = 3). 3 не только образ абсолютного совершенства, превосходства (ср. роль числа «три» как суперлатива: *трисвяты́й*, *трекля́тый* и т. п.), но и основная константа мифопоэтического макрокосма и социальной организации (включая и нормы стандартного поведения). Ср. 3 сферы Вселенной, три высших ценности, божественные троицы (или трехипостасные, трехглавые божества типа славянского Триглава, древнеиндийского Тримурти; ср. также имена мифологических персонажей с внутренней формой «три»: *Трита*, *Трайтаона*, *Тритон*, *Триптолем*, *Тритогенея*, *Трибалл*, третий брат в сказке и т. п.), три героя сказки, три члена социальной структуры и три социальные функции (ср. известную теорию трех функций Ж. Дюмезиля), три попытки (*первый раз прощается, второй воспрещается, т р е т и й — навсегда*) или три действия, три этапа любого процесса (иногда и космологического, ср. три шага Вишну), троекратное повторение, троичный принцип композиции в произ-

ведениях искусства (ср. форму трилогии, триптиха или терции, игру триадами, как, напр., в «Грифе о числе три» Авсония или в «Триадах острова Британия», средневаллийском тексте, связанном с темой «Тристана и Изольды», вплоть до трилистников «Кипарисового ларца» у Иннокентия Анненского; ср. «триадоманию» Данте) и т. п. Объяснение такой широчайшей и универсальной употребительности числа 3 и его преимущественной сакральности следует искать в свойствах самого этого числа, представляющего собой идеальную структуру с естественно выделяемыми началом, серединой и концом. Подобная структура легко становится точной моделью сущностей, признаваемых идеальными, или же приблизительным образом любого явления, в котором выделяются указанные три элемента. Такой структуре поставлена в соответствие восходящая к архетипу и часто подсознательная тенденция к организации любой временно́й последовательности с помощью трехчленного эталона. Поэтому не случайно, что обычные троичные образы могут представляться разделенными во времени как три фазы или — в пространственном истолковании — как три сосуществующие ипостаси. Понятно, что число 3 может служить идеальной моделью любого динамического процесса, предполагающего возникновение, развитие, упадок или — в несколько ином плане — тезу, антитезу и синтез. Тернарность пережила мифопоэтическую эпоху и стала одним из принципов научного описания как в точных науках, так и в некоторых направлениях психоанализа (ср. различение женских и мужских биологических триад, связанных с этапами духовного развития).

В отличие от динамической целостности, символизируемой числом 3, число 4 является образом статической целостности, идеально устойчивой структуры (правда, существует точка зрения, согласно которой троичность трактуется как незавершенность кватернарной структуры). Отсюда — использование числа 4 в мифах о сотворении Вселенной и ориентации в ней (4 стороны света, 4 главных направления, четверки богов или четырехипостасные боги /ср., напр., четырех Перкунасов в литовском фольклоре или богов-стражей четырех сторон света/, 4 времени года, 4 века /ср. ведийские обозначения 4 эпох и одновременно термины игры в кости/, 4 элемента /иногда они соотносятся с 4 мифологическими

персонажами/и т. п.). 4 компонента актуализируются в тех геометрических фигурах, которые имеют наибольшее мифопоэтическое значение — квадрат (ср. квадратный священный город — *Roma quadrata*, первоначальный Рим, четырехугольную структуру храма, святилища, алтаря, дворца и т. п. сооружений), мандала, крест. Как производное от 4 толкуется число 8 (4 × 2), нередко дублирующее семантику 4 (ср., напр., распространение восьмеричных образов в культурах Индии и Юго-Восточной Азии). Важно, что в космологических мифах четырехчленная модель реализуется в горизонтальной плоскости (в общем виде — север, восток, юг, запад), тогда как трехчленная модель соотносится с вертикальной осью (в общем виде — небо, земля, нижний мир). Упоминавшаяся выше модель Вселенной у зуньи или обычные схемы мирового дерева (4—3) как раз и являются соединением этих двух структур, характеризующих устойчивость мира, аспект его стабильности и вместе с тем его динамичность, способность к эволюции. Не менее показательно, что в ряде архаичных традиций противопоставление три — четыре понимается как характеристика мужского и женского начал. Обычно при такой семантизации числовых отношений нечетные числа суть мужские (динамичность, активность, проницающий характер), а четные суть женские (устойчивость, инертность, проницаемость), эти соотношения нельзя смешивать с отождествлением четного и мужского, нечетного и женского в этическом и оценочном плане (кстати, и в этом отношении характеристики могут быть подвижными: так, в эпоху Данте 4 рассматривалось как несчастливое число). Связь 3 и мужского начала и 4 и женского начала отчетливо выявляется в ряде африканских традиций (у бамбара 3 — символ мужчины, 4 — символ женщины; число же 7 считается идеальным, поскольку оно равно сумме 3 и 4; ср. отражение и трансформацию этого представления в различении трех- или четырехнедельного циклов у женщины, родившей мальчика или девочку), в сибирских и дальневосточных шаманских культурах (ср. парные мужские и женские деревья с соответствующим числом ветвей при том, что мировое дерево нередко имеет семь ветвей; противопоставление 3 и 4 в рисунках, в частности, на свадебных халатах у нанайцев: по одну сторону мирового дерева — 4 лошади, по другую — 3; такие обычаи у нивхов, как: троекратный победный клич при убийстве мед-

ведя, четырехкратный — при убийстве медведицы; оставление при свежевании медведя неразрезанными трех полосок, при свежевании медведицы — четырех и т. п.). Сочетание 3—4 трактуется нередко как образ малой приблизительности, имеющий очень широкое распространение в мифопоэтической традиции (ср. тип: *Поклон ведет по-ученому, | На все три, на четыре сторонушки…* или же: *А не ходит Садко на тот на гостиный двор по три дни, | На четвертой день погулять захотелось…*) и за ее пределами.

Из суммы этих двух основных числовых параметров возникает число 7, роль которого в мифопоэтической картине мира столь велика. Это «магическое число 7» (по словам Дж. Миллера) характеризует общую идею Вселенной, константу в описании мирового дерева, полный состав пантеона, число сказочных героев — братьев (ср. «Семь братьев», «Семь Симеонов» и т. п.), сестер, дев и т. п., число дней недели, число дней праздника, количество цветов спектра, тонов в музыке, основных запахов стереохимической теории, константу, определяющую объем человеческой памяти и т. п. В некоторых культурно-языковых традициях существует семеричная система счисления и/или число 7 выступает вообще как наиболее употребительное число, характеризующее почти универсально все, что исчисляется в мифопоэтическом космосе (ср. число 7 у кетов на Енисее). Иногда говорят об особом «ритме 7». Из произведения 3 и 4 возникает число 12, которое также принадлежит к наиболее употребительным в мифопоэтических культурах числовым шаблонам (12 частей года, соответственно — знаков зодиака, 12-членные пантеоны и т. п.). 12 как счастливому числу противостоит несчастное число 13 (12 + 1). В ряде традиций с числом 7 соперничает число 9, получаемое троекратным повторением триады. В старой китайской поэзии число 9 используется в значении ‘всё’. Большую роль играет оно и в индивидуальном мистическом опыте. Ср. девятеричную нумерологию в «Новой жизни» Данте: «…благодатная ее душа отошла в первом часу девятого дня месяца; по счислению же Сирийскому она отошла в девятом месяце года… а по нашему счислению она отошла в том году… лет Господних, когда совершеннейшее число девять раз повторилось в том столетии, в котором явилась она в этот мир…» и далее: «Но если рассуждать более тонко…, то это число было ею самой…: число три есть корень

девяти, ибо без любого другого числа, само собой оно становится девятью… Итак, если три само дает девять, а Творец чудес сам по себе есть Троица…, то и Донну число девять сопровождало для того, чтобы показать, что она была девятью, то есть чудом, которого корень находится в дивной Троице…». Сакрально отмеченными и соответственно этому употребительными в ритуале и в мифопоэтических текстах являются и другие Ч., производные от 3, 7, 9, 12 (33, 37, 99; 24, 36 и т. п., ср. также число 108 /12 × 9/, отмеченное в буддизме; таково же число счетных элементов в традиционных четках, с помощью которых ведется медитация). Показательно почти полное отсутствие в этом ряду числа 10 (ср., впрочем, овидиевы «Фасты» III, 121 и сл.), играющего основоположную роль как в современной системе счисления, так и в мистической философии нумерологического характера. Спевсипп в отрывке «О пифагорейских числах» высказывает убеждение, что «декада в высшей степени природна, что ей принадлежит начало вещей, что она является как бы организующею идеею в сфере космических явлений…, наконец, что она послушна Богу, Творцу Вселенной, как бы совершенною во всех отношениях моделью». В анонимной компиляции «Теологумены Арифметики» развиваются те же идеи: указывается, что число 10 не только совершенно, но и заключает в себе отношения равенства, превосходства, подчиненности, возможные между последовательными числами (ср. пифагорейскую тетрактиду: 1 + 2 + 3 + 4 = 10 при пифагорейских высказываниях о 10 как самой природе числа и поклонении священной декаде). В некоторых случаях очевидно, что 5 может выводиться не из 4 + 1 (см. выше), а получаться делением декады пополам.

Учитывая разнородную семантику Ч. и их сакральный характер, приходится признать, что в рамках мифопоэтического сознания элементы числового ряда не могут считаться независимыми и равноправными в том смысле, который актуален для современной точки зрения. Они не определяются только тем положением, которое они занимают в числовом ряду. Впрочем, и сам числовой ряд негомогенен, поскольку его члены качественно различны. Иерархия числового ряда не исчерпывает сути отношений между его элементами. Такая концепция находится в полном соответствии с негомогенностью сакрализованного пространства и времени, отмечаемой

как для ряда архаичных культур, так и для религиозного (особенно мистического) сознания разных эпох. При таком подходе количественный аспект Ч. оттесняется на периферию, на передний план выступает качественность Ч. («числа суть вещи»). Сами Ч. понимаются как результат проецирования внечисловых сущностей, как образы единства в мире множественности и иллюзии. Даже когда Ч. служат для измерения (ср. многочисленные примеры чисто ритуальных измерений в древних культурах, не имеющие какой-либо практической цели), их цель иная — соотнести данные масштабы с пропорциями Вселенной, включить измеряемое в числом не исчерпываемый, но числом выражаемый вселенский ритм и тем самым с помощью Ч. вызвать образ перманентной структуры мира.

Эти особенности Ч. обусловили их широкое использование в гаданиях, предсказаниях, загадках (ср. обширный класс т. наз. «числовых загадок», где числами кодируются основные элементы макро- и микрокосма), заговорах, заклинаниях (вплоть до считалок и т. наз. «number rhymes»). Поскольку Ч. суть модель Вселенной и поскольку они могут изменяться в зависимости от некоторых операций, совершаемых над ними, — постольку Ч. способны не только бесстрастно заглянуть в будущее, но и, нарушив статическое равновесие актуального состояния, спровоцировать случайное движение, заставить природу выявить отдельные свои тайны, идентифицируемые исключительно в условиях движения всей системы. Для архаичного сознания такой числовой «бриколаж» (игра, основанная на соотношении случайностей) оправдывал себя в высочайшей степени и практически: действительность послушно укладывалась в предначертанные рамки числовых структур.

Но для мифопоэтической традиции существенна не только парадигматика членов числового ряда (т. е. состав его и свойства его членов), но и их синтагматика (т. е. участие Ч. в текстах). Существует целый ряд архаичных текстов, в которых Ч. не только раскрывают свою природу, но и описываются операции над ними, причем эти операции также считались сакрализованными, поскольку с их помощью актуализировался акт «космизации» Вселенной. Один из наиболее распространенных типов текстов, в которых важную организующую роль играют Ч., представлен космологическими описаниями. Характерный пример — структура текста «Речи

Вафтруднира» из Эдды с повторением однообразно построенных и пронумерованных блоков в диалоге на космологические темы. Ср.: «Дай первый ответ … как создали землю, как небо возникло? … — Имира плоть стала землей…, небом стал череп… Второй дай ответ… луна как возникла … как создано солнце? — Мундильфёри зовется отец солнца с луною… — Дай третий ответ … откуда начало дня… и ночи…? …» и т. п. Сходным образом построен и космологический отрывок в пехлевийском тексте «Риваят» (52): 1-е — установление неба, 2-е — установление земли, 3-е — приведение в движение солнца… и т. д. (всего 12 космологических действий, отмечающих хронологическую последовательность этапов творения). Особенно известен библейский вариант творения, распространяющийся на 7 дней (6 + 1), что и является мотивировкой недельного цикла. Ср. схему: 1) создание света, отделение его от тьмы, соответственно разделение дня и ночи — день один; 2) создание тверди, отделение воды — день вторый; 3) сотворение растений — день третий; 4) создание небесных светил — день четвертый; 5) сотворение пресмыкающихся и птиц — день пятый; 6) сотворение зверей земных и человека — день шестый; 7) благословление седьмого дня — седьмой день (Бытие 1.3—31). В некоторых космологических текстах каждый последовательный временной отрезок дублируется соответствующим числом субъектов, приуроченных к этим отрезкам. Такова реконструированная В. Шмидтом первоначальная схема распространенного в Северной Америке и северной Евразии мифа творения: 1) одна птица ныряет в море и остается там один день; 2) две птицы ныряют в море и остаются там два дня…; 7) семь птиц ныряют в море и остаются там семь дней, в результате чего мир был сотворен. В своей основе такая же схема характерна для текстов, описывающих путешествия в «верхний» или «нижний» миры. Тексты такого рода известны в шаманских традициях (ср. проводы душ умерших, путешествия шаманов, воспитание души великого шамана в гнездах, расположенных на 7 или 9 ветвях шаманского дерева, описание мирового дерева и т. п.), в ряде архаических культур и, наконец, в литературных произведениях, образующих особый жанр (его вершина — «Божественная комедия» Данте). Иногда следы подобной схемы обнаруживаются уже в синхронном состоянии, по которому можно

реконструировать исходную структуру. Ср., напр., шумерскую версию путешествия богини Инанны к Энки или ее же сошествие в подземный мир через семь врат (ср. картину подземного мира с его царицей, окруженной семью ануннаками, ср. также семерку великих богов и семичленность мира); алтайское подземное царство из 9 слоев; эвенкийское шаманское дерево тууру с 9 суками, на каждом из которых гнездо с душами шаманов и т. п. Тексты такого рода могут рассматриваться как своего рода повторение этапов сотворения мира (воспоминание о нем) или актуализация структуры мира, подчеркивание ее связи с этапами творения. Числовая схема в таких случаях не только мнемотехническое средство, но и абстрактная запись самого процесса повторения, а через него — в конечном счете и акта творения (в этой связи еще раз следует подчеркнуть роль числового ряда, задаваемого четками в восхождении духа при медитации). Более поздним вариантом указанных текстов следует считать широко распространенные описания высших сакральных ценностей, аранжированные в соответствии с движением числового ряда. Такова схема, обнаруживаемая в учении «Братьев Чистоты», развившем некоторые идеи му’тазилизма. В ней сотворение Вселенной и манифестация ее элементов, начиная с Творца и кончая человеком как последним звеном в цепи бытия, рассматриваются в связи с процессом порождения Ч. Ср.: 1) Творец — один, 2) Интеллект — двух родов, 3) Душа — трех видов, 4) Материя — четырех родов…, 9) Существа всего мира — их девять. Несколько иной вариант, где почти все сводится уже только к числовому коду, отмечен в даосском трактате «Даодэцзин» Лао-цзы и комментарии к нему Хэ-Чжан гуна: «Дао породил Один. Один породил Два. Два породило Три. Три породило 10 тысяч существ…» Учет всех разновидностей подобных текстов дает возможность восстановить наиболее полный вид схемы: один объект на первом шаге порождает два объекта & два объекта на втором шаге порождают три объекта… и т. д. Любопытным подтверждением именно такой схемы являются случаи снятия различий между порядковыми и количественными числительными именно в такого рода ситуациях. Так, в отрывке из старокитайского текста «Цзочжуань», построенном на числовом принципе, фрагмент типа «1 — это дуновение (*k’i*)» не означает ни «одно — это дуновение», ни «первое — это

дуновение», но приблизительно: «одно и первое (во-первых) — это дуновение».

В более автоматизированном виде с частичным или полным забвением исходных принципов схема порождения элементов числового ряда используется в многочисленных сказочных сюжетах, особенно в формульных и кумулятивных сказках, где описываются цепочки чисел или объектов (ср. № 2000—2013 по Аарне-Томпсону). Особый круг текстов связан с обыгрыванием числового принципа при полной дегенерации первоначальной содержательной схемы (введение подчеркнуто «низких», заведомо несакральных объектов) или с доведением числового принципа до крайности (ср. т. наз. «бесконечные» сказки с регулярным зацикливанием, ср. № 2300 или числовые шутки абсурдистского типа). Ряд заговорных, заклинательных, молитвенных текстов также построены по числовому принципу, ср., напр., образцы «обратного счета» в русских заговорах на уничтожение змей, червей и т. п., когда выстраивается нисходящий ряд (из «девяти восемь, из восьми — семь…, из одного — ни одного), в такт которому должно сокращаться число изгоняемых объектов. Иногда такие «нисходящие» и «восходящие» ряды «проигрываются» при счете пальцев (которые, кстати, в ряде традиций именуются по числовому принципу). При этом иногда этот счет мотивирован некоторыми мифологическими реалиями (напр., мотивом обращения Громовержцем своих сыновей в пальцы в одном из мотивов «основного» мифа); в других же случаях счетная операция полностью десемантизирована. Более показательны, однако, такие жанры народной словесности, в которых Ч. выступает в соотнесении с основными объектами космологической модели мира — Вселенной, мировым деревом, космическими зонами, годом и т. п. Характерный пример — загадки, описывающие одновременно и год и, по сути дела, мировое дерево. Ср.: «Стоит столб до небес, на нем 12 гнезд, в каждом гнезде по 4 яйца, в каждом яйце по семи зародышей» или «Выросло дерево от земли до неба, на этом на дереве 12 сучков, на каждом сучке 4 кошеля, в каждом кошеле по 6 яиц, а седьмое красное».

Все такие «числовые» тексты также дают основания для утверждения, что в архаичных культурах Число и Счет были сакрализованными средствами ориентации и «космизации» Вселенной.

С их помощью всякий раз, когда это было нужно, репродуцировалась структура Космоса и правила ориентации в нем человека (ср. теорию о происхождении Ч. из названий участников перворитуала, воспроизводящего творение; при том, что эта теория требует дальнейшей проверки и новых доказательств, в ее пользу склоняют такие факты, как числовые /«Первый», «Второй», «Третий»/ обозначения основных персонажей мифа творения и соответствующего ритуала в ряде традиций). Появление счетно-хозяйственных текстов относится к типологически более поздней стадии, когда члены числового ряда утратили свои прежние функции, а сам числовой ряд стал гомогенным. Дискуссии о соотношении Ч. и Слова, математики и поэзии также удел более позднего времени. Тем не менее, они несут в себе следы мифопоэтической концепции Ч. Во всяком случае уместно указать две основные тенденции в области этих отношений. С одной стороны, речь идет о стремлении увидеть за Словом Ч., представить поэзию и искусство в виде своего рода математики (или описать их через нее). Родословная этого направления берет начало в основном принципе математической эстетики пифагорейцев — сущность красоты кроется во внутренних числовых отношениях. Другая ведущая фигура этого направления — Блаженный Августин, синтезировавший в своем неопифагорействе идеи, связанные с числом и гармонией и восходящие к Платону (ср. особенно «Тимей») и Плотину. Многие идеи этого рода развивались и в Новое время (Малларме, Валери, ср. нумерологические опыты Хлебникова и т. п.). С другой стороны, не менее постоянно стремление вновь семантизировать число, т. е. вернуть ему ту роль, которую оно играло в мифопоэтическую эпоху. Это стремление реализуется в той области человеческой деятельности, в которой, как в заповедном месте, сохраняются достижения архаической эпохи в поэзии и искусстве. Два ярчайших примера — творчество Рабле, профанирующего и дискредитирующего число через его случайность, абсурдность, связь с низкой темой (260418 человек, потонувших в моче), и Достоевского, который, десакрализуя и дегармонизируя архаичные представления о Ч., вместе с тем строит новую символическую систему, вторично семантизируя члены числового ряда (ср. роль 4 или 7 в его произведениях). Во всяком случае и в современном художественном сознании продолжают свою жизнь архаичные пред-

ставления о Ч.; более того, они трансформируются и развиваются, вновь и вновь служа исходным материалом для построения новых мифопоэтических концепций и образов.

## ЛИТЕРАТУРА


*К. Эккартсгаузен.* Наука чисел, служащая продолжением ключа к таинствам натуры. Ч. 2. СПб., 1815.

*Б. Л. Ван дер Варден.* Пробуждающаяся математика. Математика Древнего Египта, Вавилона и Греции. М., 1958.

*Дж. А. Миллер.* Магическое число семь плюс или минус два. О некоторых пределах нашей способности перерабатывать информацию // Инженерная психология. М., 1964 (пер. с англ.).

*М. Я. Иоселева.* Происхождение магических чисел // Страны и народы Востока. 1965. Вып. 4.

*О. Нейгебауэр.* Точные науки в древности. М., 1968.

*Ж. Пиаже.* Генезис числа у ребенка // Избранные психологические труды. М., 1969.

*А. Я. Сыркин.* Числовые комплексы в ранних Упанишадах // Труды по знаковым системам. 4. Тарту, 1969.

*А. Я. Сыркин, В. Н. Топоров.* О триаде и тетраде // Σημειωτική. Летняя школа по вторичным моделирующим системам. Тезисы докл. 3. Тарту, 1968.

*Б. А. Фролов.* Представление о числе 7 у народов Сибири и Дальнего Востока // Бронзовый и железный век Сибири. Новосибирск, 1974.

*Он же.* Числа в графике палеолита. Новосибирск, 1974.

*Вяч. Вс. Иванов.* Чет и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978.

*В. Н. Топоров.* О числовых моделях в архаичных текстах // Структура текста. М., 1980.

*P.-F.-G. Lacuria.* Les harmonies de l’Être exprimées par les nombres. T. 1—2. P., 1899.

*E. Böklen.* Die «Unglückszahl» Dreizehn und ihre mythische Bedeutung. Leipzig, 1913.

*E. Bischoff.* Mystik und Magie der Zahlen. Berlin, 1920.

*W. Kirfel.* Die Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt. Bonn—Leipzig, 1920.

*Idem*. Der Rosenkranz. Ursprung und Ausbreitung. Walldorf—Hessen, 1949.

*F. Koenen.* Dantes Zahlensymbolik // Deutsches Dante-Jahrbuch. Bd. 8. 1924.

*R. J. Pegis*. Numerology and Probability in Dante // Mediaeval Studies. 29. 1967.

*E. Fettweis.* Das Rechnen der Naturvölker. Leipzig—B., 1927.

*J. Polívka.* Les nombres 9 et 3 × 9 dans les contes des slaves de l’Est // Revue des Études slaves. 7. 1927.
*B. Heimann.* Significance of Numbers in Hindu Philosophical Texts // Journal of the Indian Society of Oriental Art. 6. 1938.
*W. Hartner.* Zahlen und Zahlensysteme bei Primitiv- und Hochkulturvölkern // Paideuma. 11. 1942.
*C. G. Jung.* A Psychological Approach to the Dogme of Trinity // Collected Works. Vol. 11. N. Y., 1948.
*J. Rickman.* Number and the Human Sciences // Psychoanalysis and Culture. Essays in Honor of Géza Róheim. N. Y., 1951.
*M. Granet.* La religion des Chinois. 2 ed. P., 1951.
*P. Boyancé.* Note sur la Tétractys // L’Antiquité classique. T. 20. 1951.
*J. Gonda.* Reflections on the Numerals «One» and «Two» in Ancient Indo-European Languages. Utrecht, 1953.
*W. Deonna.* Trois, superlatif absolu à propos du taureau tricornu et de Mercure triphallique // L’Antiquité classique. T. 23. 1954.
*C. T. Bertling.* Vierzahl, Kreuz und Mandala in Asien. Amsterdam, 1954.
*H. Baumann.* Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos. B., 1955.
*Maung Htin Aung*. The Thirty Seven Lords // Journal of the Burma Research Society. 39. 1956.
*J. Needham.* Science and Civilization in China. Vol. 2. Cambridge, 1956.
*K. Menninger.* Zahlwort und Ziffer. Bd. 1. Zahlreihe und Zahlsprache. Göttingen, 1957; Bd. 2. Zahlschrift und Rechnen. 1958.
*Idem*. Number Words and Number Symbols. A Cultural History of Numbers. Cambridge (Mass.) — L., 1970 (пер. с нем.).
*K. Vogel.* Vorgriechische Mathematik. Bd. 1. Würzburg, 1958.
*J. de Vries.* Note sur la valeur religieuse du nombre trois // Ogam. 11. 1959.
*Natrovissus*. Les nombres «lugiens» trois, neuf et vingt-sept // Ogam. 17. 1959.
*T. S. Barthel.* Zählweise und Zahlenglaube der Osterinsulaner // Abhandlungen und Berichte des Museums für Völkerkunde Dresden. Bd. 21. 1862.
*A. Seidenberg.* The Ritual Origin of Geometry // Archive for History of Exact Sciences. 1. 1962.
*Idem*. The Ritual Origin of Counting // Archive for History of Exact Sciences. 2. 1962.
*S. Kramrisch.* Two: its Significance in the Ṛgveda // Indological Studies in Honor of W. N. Brown. New Haven, 1962.
*Idem*. The Triple Structure of Creation in the Ṛg-Veda // History of Religions. 2. 1962.

*J. W. Spellmann.* The Symbolic Significance of the Number Twelve in Ancient India // The Journal of Asian Studies. 22. 1962.
*L. Spitzer.* Classical and Christian Ideas of World Harmony. Baltimore, 1963.
*E. F. Edinger.* Trinity and Quaternity // Der Archetyp. Verhandl. des 2. Internat. Kongress für analytische Psychologie. Basel—N. Y., 1964.
*J.-P. Roux.* Les chiffres symboliques 7 et 9 chez les Turcs non musulmans // Revue d'Histoire des Religions. T. 168. 1965.
*J. B. Segal.* Numerals in the Old Testament // Journal of Semitic Studies. 10. 1965.
*E. Fauberg, T. Malița.* Valori şi simboluri numerice în basmele populare ruseşti // Rev. de etnografie şi folclor. 15. 1970.
*F. Secret.* Pentagramme, Pentalpha et Pentacle à la Renaissance // Revue d'Histoire des Religions. 180. 1971.

**ЧХАЯ** (др.-инд. *chāyā́-* 'тень') — космическая субстанция, заполняющая вселенную при ее сотворении; эквивалент Агни (РВ I, 73, 8). — Это же имя носит в послеведийск. период служанка Санджни, жены солнца. Санджня, будучи не в силах перенести страстность своего мужа, послала на его ложе Ч., которая родила трех детей: Шани (планета Сатурн; отсюда другое имя Ч. — Шани-прасу), Ману Саварни и дочь Тапати (река). Во время конфликта Ч. с Ямой стало ясно, что она не Санджня. По другой версии Ч. — сестра Санджни и дочь Вишвакармы (Пур.).

**ЛИТЕРАТУРА**

*A. K. Coomaraswamy.* Chāyā // Journ. of Orient. Asiat. Soc. 55. 1935.

**ЧЬЯВАНА** (др.-инд. *Cyávāna*) — мифический риши, достигший великого могущества в трех мирах. В РВ упомянут 9 раз. В частности, в РВ и особенно в Шат.-Бр. IV и Мбх. III находится основное сказание о Ч., представленное с разной полнотой. Мудрец Ч. так усердно предавался подвижничеству, что на нем вырос муравейник. Суканья, дочь Шарьяти, невольно обидела Ч., и тот наслал раздор на подданных Шарьяти. Чтобы спасти положение Суканья стала женой Ч., устояла перед Ашвинами, которые позже омолодили ее мужа. В благодарность Ч. даровал Ашвинам долю в возлиянии сомы, что вызвало гнев Индры. Когда Индра хотел поразить Ч. *ваджрой*, тот силой подвижничества создал огромное чудовище —

Мада ‘опьянение’; оно устрашило Индру, и смилостивившийся Ч. разделил Маду на 4 части. В другом месте (Мбх. I) сообщается, что Ч. — сын Пуломы, жены Бхригу, и родился он в лесу, когда демон нес Пулому (Ч. — ‘выпавший’). Также в поздних источниках упоминаются *Аурва*, сын Ч. (собств. — ‘рожденный из бедра’), и *Руру*, внук Ч. (‘олень’), Мбх. I и др., и некоторые второстепенные мотивы, относящиеся к Ч.

# Ш

**ШАМБАРА** (др.-инд. *Śámbara*) — демон из рода *Дасов*, противник Индры. В РВ упоминается около 20 раз, часто наряду с *Шушной*, *Пипру* и *Варчином*. Ш. — сын Кулитары (IV, 30, 14); у него много укреплений (90, 99), он живет на великой горе. Индра, сопровождаемый Марутами, сразил Ш. в интересах Диводасы или Атитхигвы (I, 51, 6; II, 19, 6 и др.). Есть предположение, что имя Ш. произведено от названия племени аустроазиатского происхождения.

**ШАЧИ** (др.-инд. *Śácī* ‘могучая’) — имя жены Индры Индрани, собств. — ее эпитет, нередко выступающий как особая ипостась. Ш., дочь Пуломана, поверженного Индрой, жила с мужем в тысячевратном Амаравати; ей подарил Индра чудесное дерево Париджата, добытое при пахтании океана. Она восседала на троне или на слоне Айравате. Центральный сюжет, связанный с Ш., представлен в сказании о Нахуше. Став владыкой небес, Нахуша домогался добродетельной, но беззащитной Ш. (Индра в это время искупал свой грех на краю вселенной и не смог прийти на помощь). Когда предлогов для отказа уже не было, Ш. поставила Нахуше условие приехать к ней в колеснице, запряженной небесными риши. Нахуша принял условие, но поссорился с риши, ударил ногой одного из них (Бхригу) и был проклят им. Ш. снова стала свободной и соединилась с Индрой (Мбх. V, XIII). Другие мотивы см. в ст. *Индрани*.

**ЛИТЕРАТУРА**

Мифы Древней Индии. М., 1975.

**ШРАДДХА** (др.-инд. *Śraddhā́*, собств. — ‘вера’) — абстрактное божество, персонификация веры (ср. РВ X, 151). К нему обращаются утром, в полдень и ночью. С помощью Ш. возжигают огонь, совершают жертвоприношение, достигают богатства. Ш. — дочь Солнца (Шат.-Бр. XII, 7, 3, 11) или Праджапати (Тайтт.-Бр. II, 3,

10, 1). В эпосе упоминается Ш. — дочь мудреца Дакши, жена бога Дхармы и мать Камы, бога любви. Структура имени Ш. отражает и.-евр. сакральную формулу, ср. лат. *crēdō*, др.-ирл. *cretim* 'верую' и др.

**ШУНАХШЕПА** (др.-инд. *Śunaḥśépa*, букв. 'собачий хвост') — знаменитый мудрец и знаток жертвоприношений, чья история отражена в целом ряде др.-инд. текстов. Уже в РВ он сын Аджигарты, опутан узами, находится у жертвенного столба (I, 24, 12—13; V, 2, 7), поэт (I, 24—30). Подробные версии истории Ш. находятся прежде всего в Айтар.-Бр. VII, Рам. I, Мбх., Бхаг.-Пур., Вишну-Пур и др. Царь Харишчандра просил Варуну даровать ему сына, которого он по обету принесет ему в жертву. Когда же сын (по имени Рохита) родился, царь все время откладывал срок жертвоприношения. Подросши, Рохита скрылся в лесах, где вел подвижническую жизнь. За невыполнение обета Варуна наслал на царя водянку. Несколько раз Рохита пытался вернуться к отцу, чтобы помочь ему, но Индра не позволял ему сделать это. Встретив однажды в лесу брахмана Аджигарту (букв. 'голодающий'; в Рам. — Ричика), Рохита попросил его отдать ему одного из троих сыновей, чтобы принести в жертву Варуне. За это брахману, томившемуся голодом, было обещано сто коров. К жертвоприношению был назначен средний сын — Ш., которого привязали к жертвенному столбу. Однако жрец отказался совершать заклание, и сделать это должен был отец Ш. «Они хотят заклать меня, будто я не человек», — сетовал Ш. Потом по совету риши Вишвамитры он воззвал с мольбой о помощи к Ушас, путы с него спали и он был освобожден (одновременно и Харишчандра излечился от водянки). По некоторым версиям Вишвамитра усыновил Ш., который стал великим жрецом. Имя Ш. повторяют в молитвах те, кто хочет иметь сына. История Ш. характерна как отражение переломного момента во взгляде на целесообразность человеческих жертвоприношений.

**ЛИТЕРАТУРА**

Мифы Древней Индии. М., 1975: 130—133, 223.

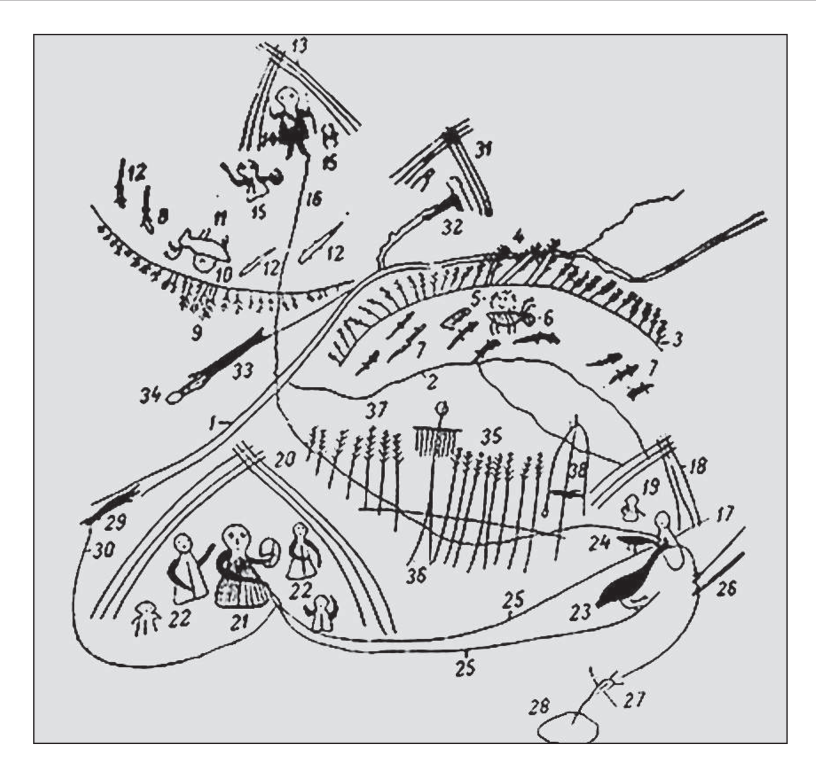
Поэзия и проза Древнего Востока. М.. 1973: 404—422.

*F. Weller.* Die Legende von Śunaḥśepa im Aitareyabrāhmaṇa und Śāṅkhṇyana-śrautasūtra. B., 1956.

**ШУШНА** (др.-инд. *Śúṣna*, от *śuṣ*- ‘сохнуть’, ‘сушить’) — демон засухи, побежденный Индрой, один из *Дасов* или *Асуров*. В РВ упомянут около 40 раз. Ш. представляли рогатым (I, 33, 12) змеемпожирателем, шипящим (I, 54, 5), откладывающим яйца (VIII, 40, 10—11). Один из его эпитетов — «вызывающий плохой урожай» (*kuyava*). Ш. двигается во тьме, он — «сын тумана» и один из *Дану* (V, 32, 4), в распоряжении которого *амрита* (Катхака). У Ш. есть сильные укрепления. Главный противник Ш. — *Кутса*; ради него Индра и побеждает Ш., освобождает воды, находит коров, получает солнце. Риши *Ушанас* помогает И., посоветовав перед битвой с Ш. взять у бога ветра Ваты его быстрых коней (X, 22). Индру призывают уничтожить весь род Ш. Интересно, что иран. **sušnā*- также обозначает род змей.

# Щ

**ЩУКА** — важный зооморфный мифопоэтический символ. Ассоциации образа Щ. довольно разнообразны и многозначны: агрессивность, хищность, сила, угроза, опасность, быстрота, опытность, умудренность; причастность к «прежним» временам, к сфере хтонического, к низу; наличие демиургической функции; Щ. как образ, принимаемый божеством, как тотемистический предок, как превращенный герой, как дух-помощник; Щ. как солярный символ и т. п. Особую роль мифопоэтический символ Щ. играет в культурных традициях Евразии. У эвенков образ Щ. связан с шаманским культом (ср. духов-щук, сторожей родовой мифической реки, помощников шамана; изображения Щ., иногда вместе с тайменем, на шаманских бубнах; запрет шаманам на ловлю или еду Щ., поскольку как помощник шамана Щ. родственна ему; некоторые другие виды табу и т. п.) и с космологическими представлениями. Шаманский бубен понимался как лодка или плот, на котором покоится мир или на котором можно проникнуть в мифический шаманский мир. Характерно, что на бубне нередко изображается Щ. (или таймень, гагара). Именно рыба или сросшиеся хвостами рыбы (в том числе Щ.) несут на себе мир или охраняют вход в шаманский нижний мир, находящийся по течению родовой реки. Бубен-плот с изображениями Щ. понимался как одушевленное существо. Во время камлания шаман садился на особый небольшой плот, сделанный из деревянных изображений рыб (Щ.), брал в руки бубен-плот с аналогичными изображениями и мысленно отправлялся в нижний мир. В этом путешествии шаману помогали духи-помощники — Щ. или таймени. Вместе с тем Щ. у эвенков и важнейший образ космологических представлений. Согласно им, земля среднего мира покоится на спине гигантской Щ., плавающей в подземном мире. Вход же в этот мир охраняют огромные таймени, хвосты которых сомкнуты, а головы направлены в разные стороны. Через отверстие между хвостами шаман и проникает в нижний мир. Туда же попадает и дух-щука (иногда



Эвенкийский рисунок, изображающий разные моменты шаманского камлания над больным («шаманский» космос и дух-щука, вырывающая телесную душу у больного и уносящая ее, ср. особенно 28—34). [Из кн.: *А. Ф. Анисимов*. Религия эвенков… М.—Л., 1958: 215, рис. 35.]

1 — р. Подкаменная Тунгуска; 2 — ее притоки; 3 — земля рода Момоль; 4 — родовые священные деревья, место совершения обрядов; 5 — дух-хозяйка родовой земли; 6 — дух-покровитель рода Момоль; 7 — мифическая родовая ограда-засека из шаманских духов-сторожей; 8 — земля рода Нюрумналь; 9 — место родового культа членов рода Нюрумналь; 10 — дух-покровитель рода Нюрумналь; 11 — священные деревья рода Нюрумналь; 12 — мифическая ограда-засека рода Нюрумналь из шаманских духов-сторожей; 13 — чум шамана рода Нюрумналь; 14 — шаман рода Нюрумналь; 15 — его помощники; 16 — след шаманского духа — источника болезни, посланного шаманом рода Нюрумналь в род Момоль; 17 — дух болезни, пробравшись незаметно через ограду в род Момоль и превратив-

шись в червяка-древоточца, проникает во внутренности одного из членов рода Момоль и начинает уничтожать его телесную душу; 18 — чум больного члена рода Момоль; 19 — его жена; 20 — чум шамана рода Момоль; 21 — шаман рода Момоль камлает, чтобы узнать о причине болезни сородича; 22 — сородичи, присутствующие на камлании; 23 и 24 — шаманские духи — гусь и кулик, которых шаман посылает к больному с поручением выгнать духа болезни; 25 — дорога шаманских духов; 26 — шаманские духи — расщеп и копье, которые должны поймать духа болезни, когда он выйдет из больного; 27 — шаманский дух-сова, несущий духа болезни к пропасти нижнего мира; 28 — вход в нижний мир; 29 — шаманский дух — двухголовая щука, посылаемая шаманом рода Момоль, чтобы отомстить роду Нюрумналь; 30 — след духа — двухголовой щуки; 31 — чум больного члена рода Нюрумналь; 32 — дух-щука вырывает телесную душу у больного; 33 — дух-щука уносит телесную душу больного; 34 — телесная душа больного человека; 35 — изгородь из духов-лиственниц, построенная шаманом рода Момоль в месте прохода чужеродного шаманского духа; 36 — шаманский дух-расщеп, поставленный шаманом рода Момоль над следом чужеродного духа; 37 — подвешенные к идолу шкурки зверей; 38 — шкура оленя, принесенного в жертву божествам верхнего мира

двухголовая), которая, по наущению шамана, может вырвать у человека из враждебного рода телесную душу и унести ее в нижний мир (см. рис.). Один из сыновей верховного бога Нума Ауттяа-Отыр (обские угры) живет на взморье, в Обской губе, в облике Щ. и распоряжается морской рыбой. Характерно, что в этом ареале Щ. вообще выступает как священная рыба. Иногда в качестве таковой почитают только особенно старых Щ., живущих на большой глубине и отличающихся большим размером головы. Некоторые аналогии такому отношению к Щ. известны из представлений народов Средней Азии. Это тем более интересно в связи с космологическими функциями Щ., проецируемыми в контекст конечной катастрофы. В Хорезме существует поверье о том, что на самом дне Аральского моря находятся две рыбы огромных размеров — Щ. и осетр. Предполагается, что настанет время, когда одна рыба, преследуемая другой, ринется вверх по течению Аму-Дарьи. Вода закипит огромными волнами, дно невероятно углубится. В каналы перестанет поступать вода,

и жизнь в Хорезме погибнет. Но Щ. связана со смертью и иначе: в некоторых традициях она выступает как дух — проводник мертвых в нижний мир; она соотносится с темой смерти и как тотемный покровитель рода в лице его живых и мертвых представителей. Щ. охраняет нижний мир — царство смерти. Она — предок людей, и поэтому именно с ней связаны различные запреты и особые правила обращения. В этом контексте легко объясняются не только связи Щ. с человеком (она говорит человеческим образом, сказочный герой превращается в Щ., ср. Афанасьев № 251—252 и др.), но и ее благожелательность по отношению к человеку. Ср. мотивы благодарности Щ. (Афанасьев № 156, 157, 170, 268, 269), исполнения Щ. желаний героя (тип сказок «По щучьему велению…») и т. п. Впрочем, Щ. может и проглотить героя (Афанасьев № 237, 240). В сказке Афанасьев № 136 царица, не имевшая детей, но желавшая их, съев златокрылую Щ., пойманную в море, становится беременной и рождает сына, который впоследствии окажется тесно связанным с подводным царством, Водяным Царем. Путь в подводное царство указывает герою девица, согласившаяся стать его женой и подарившая ему золотой перстень. Эти «золотые» признаки самой Щ. и так или иначе связанных с нею персонажей отсылают к Щ. как солярному персонажу. В русской загадке ответ «солнце» кодируется образом «из ворот в ворота лежит щука золота» (Садовников № 1821). Следовательно, Щ. входит в ряд других зооморфных воплощений солярной идеи (свинья, петух, кулик, жаворонок, белый бык, белая корова и т. п.). Но иногда Щ. со светлыми цветовыми характеристиками находится внизу. «Под востоком, под восточной стороной есть сине море, в синем море есть серой камень, под этим серым камнем есть бела рыба-щука. У щуки зубы медны, глаза оловянны…», — говорится в одном из русских заговоров. Весной, когда появляется солнце, Щ. хвостом разбивает лед (начало весны; вместе с тем считается, что если Щ. плеснет хвостом перед рыбаком, ему долго не жить). Неслучайно Щ. в геральдике может обозначать Христа или христианина: такая связь объясняется не столько в рамках известного соотнесения Христа с рыбой, сколько через мотив солярности, светоносности. Показательно, что в разных вариантах «основного» мифа (напр., в балтийских) чорт может превращаться в разных животных, но не в Щ. (как и не в голубя и не в ягненка), поскольку все

эти животные связаны с Христом и являются его образами. Во многих случаях Щ. выступает как образ демифологизированного и десакрализованного фольклорного творчества (ср. распространенные сказки о Щ. и соме, Щ. и ерше, Щ. и карасе и т. п.). Вместе с тем обращает на себя внимание тот факт, что в разных традициях довольно устойчиво сохраняются и чисто мифологические использования образа Щ. Более того, под именем Щ. нередко выступают рыбы фантастического характера, иногда лишенные даже малейших признаков реальной Щ. Тема Щ. обильно используется в антропонимии и в гидронимии; в пословицах, поговорках, речениях; в баснях, аллегориях, шутках и т. п.; наконец, в «языковой» мифологии.

## ЛИТЕРАТУРА

*А. Ф. Анисимов.* Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М.—Л., 1958: 135, 153—155, 215.

*Г. П. Снесарев.* Люди и звери (этнографические поиски в области культа животных) // Советская этнография. 1972. № 1: 172—173.

*S. Patkanov.* Die Irtysch-Ostjaken und ihre Volkspoesie. 1. Teil. SPb., 1897: 56—57.

*G. Jobes.* Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. 2. N. Y., 1962: 1271.

# Э

**ЭТАША** (др.-инд. *Étaśa*) — мифическое существо, видимо, конской природы, связываемое с богом солнца *Сурьей*. Само слово иногда обозначает 'быстрый', чаще (в РВ) — конь, в множ. числе — солнечные кони (VII, 62, 2; X, 37, 3; 49, 7). Э. как имя собств. относится к мифическому персонажу, борющемуся за солнце, и к солнечному коню. Согласно не вполне ясным указаниям, Э. состязался с Сурьей, и Индра помог Э. Сурья на своей колеснице сначала опередил Э., но потерял колесо солнца. Э. находит его и укрепляет его на колеснице Сурьи, за что тот уступает Э. первенство. По другим данным, Э. связан с Сомой, Савитаром, Солнцем. К значению имени Э. ср. др.-инд. *éta*- 'пестрый'.

# Ю

**Ю́ГА** (др.-инд. *yuga* ‘упряжка’, ‘пара’, ‘поколение’), в индуистской мифологии обозначение мирового периода. Древняя космографическая традиция насчитывала 4 Ю., часто описывавшихся в эпической литературе: 1) критаюга (также сатьяюга, «благой век»), когда люди наделены всевозможными достоинствами, не знают горя и болезней; царит всеобщее равенство, все поклоняются одному божеству, и существует лишь одна веда; 2) третаюга, когда справедливость постепенно уменьшается; появляются пороки, но все строго соблюдают религиозные обязанности; получают распространение всевозможные жертвоприношения; 3) двапараюга, когда в мире начинают преобладать зло и пороки; единая веда делится на 4 части, и уже не все способны постичь и исполнять ее; людей поражают недуги; 4) калиюга, когда добродетель приходит в полный упадок, жизнь людей становится коротка, полна зла и грехов, они истребляют друг друга в войнах; цари грабят подданных, праведники бедствуют, а преступники процветают, женщины предаются распутству; в человеческих взаимоотношениях царят ложь, злоба, алчность; веды — в полном пренебрежении.

Названия Ю. заимствованы из игры в кости (что, видимо, связано с важной ролью жребия в жизни архаического общества) — так назывались стороны игральной косточки, соответственно содержащие 4, 3, 2 и 1 метку и считавшиеся всё менее благоприятными. Учение о Ю. развертывает эту символику в дальнейших аналогиях: в смене Ю. закон (*дхарма*) постепенно теряет опору — вначале он держится на 4 «стопах», затем — на 3, на 2 и, наконец, — на 1; продолжительность Ю. также стоит в отношении 4:3:2:1 — они длятся соответственно 1 728 000—1 296 000—864 000—432 000 лет. 4 Ю. составляют 1 махаюгу («большую Ю.» — 4 320 000 лет), а 1000 махаюг, повторяющихся друг за другом, — 1 *кальпу* или 1 день *Брахмы*; кальпа, в свою очередь, делится на 14 манвантар («периодов Ману»), в каждой из них правит один из законоучителей, носящих

это имя. В конце каждой кальпы на небе появляются 12 (по другой версии — 7) солнц, они дотла сжигают миры, которые возрождаются затем в новой кальпе. Жизнь Брахмы длится 100 божественных лет, по прошествии их уничтожаются не только миры, но и все существа, включая самого Брахму, а затем после 100 божественных лет хаоса рождается новый Брахма. Согласно традиции, сейчас идет шестое тысячелетие периода калиюги, начавшейся в пересчете на наше летосчисление в полночь с 17 на 18 февраля 3102 года до н. э.; она входит в 28-ю махаюгу 7-й манвантары (которой правит Ману Вайвасвата, почитающийся творцом «Законов Ману») нынешней кальпы — последняя называется вараха («вепрь» — так как *Вишну* воплотился в ней в этом виде) и является первым днем 51-го года жизни нынешнего Брахмы.

**ЛИТЕРАТУРА**

*W. Kirfel.* Die Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt. Bonn—Leipzig, 1920.

# Я

**ЯБЛОКО, ЯБЛОНЯ** — важный растительный символ в мифопоэтических представлениях разных традиций; в ряде случаев Я. становится символом плода вообще (именно так обстоит дело с т. наз. райскими Я., которые иногда отождествляются и с гранатом, апельсином, фигой и другими растениями богатыми семенами; характерно, что слова, восходящие к единому индоевропейскому источнику, могут, видимо, в конкретных языках обозначать не только яблоко, но и другие близкие ему плоды). В известной степени такое первенствующее положение яблока (и соответственно яблони) отражается в образе римской богини плодов, покровительницы всех фруктовых деревьев, возлюбленной Вертумна, бога садов, Помоны, чье имя *Pomona* происходит от слова *pomum* ‘яблоко’, букв. — ‘Яблочная’ (ср. также *Авалон* от средневаллийск. *aval*). Семантика яблока в мифопоэтических представлениях двояка. С одной стороны, плодовитость, процветание, изобилие и их плоды — любовь, мудрость, знание, красота, вечная юность; с другой стороны, разлад, несчастье, горе, зло, смерть, также искушение, соблазн, похоть, сладострастие, вообще риск, опасность (которая, впрочем, может кончиться и благополучно, ср. мотив стрельбы в яблоко на голове сына Вильгельма Телля, а также «яблочко» как название центра мишени; вообще яблоко может трактоваться как некая цель, завершение пути, совершенство, и в этом смысле оно противопоставляется *яйцу* /см./ как началу, источнику). Соответственно яблоко выступает то в сугубо положительном контексте, как высшая ценность, несущая в себе жизненную силу вплоть до бессмертия, то в отрицательном контексте, как то, что как раз и лишает блаженства вечной жизни и в конечном счете приносит смерть. Воплощением вечной жизни, полного блаженства являются райские яблоки, произрастающие в раю, понимаемом как фруктовый сад (впрочем, райским называется и яблоко, надкусанное с одного бока, — в память о роковом для первой человеческой пары вкушении яблока Евой). Согласно

древнегреческим мифологическим представлениям на крайней западной периферии земного круга был сад Гесперид, в котором росла сказочная яблоня, приносившая золотые яблоки; их и охраняли Геспериды (сама яблоня была подарена Геей, богиней земли, Гере в день ее свадьбы с Зевсом). Одиннадцатый подвиг Геракла состоял в том, что он, убив дракона Ладона, стерегшего сад, унес с собой золотые яблоки. По другой версии, наоборот, Геракл помог Гесперидам, поразив разбойников-пиратов, нападавших на сад; за это он был награжден Гесперидами золотыми яблоками. Но эти же золотые яблоки легко могут стать средством обмана (во время состязаний в беге со знаменитой аркадской охотницей Аталантой домогавшийся ее руки Меланипп, покровительствуемый Афродитой, разбрасывал данные ему богиней золотые яблоки; Аталанта потеряла время на собирание этих яблок, проиграла состязание и должна была стать женой Меланиппа; следует напомнить, что, только вкусив золотые яблоки, бесстрастная до того Аталанта изведала прелести любви) или ссоры, ср. знаменитое яблоко раздора с надписью «прекраснейшей», которое было подброшено на свадьбе Пелея и Фетиды гостям богиней раздора Эридой; отдача яблока Парисом Афродите в конечном счете привела к началу Троянской войны (вручение яблока во время суда Париса — излюбленная тема старой европейской живописи, ср. картину Рубенса). Поэтому в греческой мифологии такое яблоко равно символизирует и несогласие, ссору, раздор, и победу, любовь и принадлежит в качестве атрибута как Эриде, так и Афродите и Аталанте. Семантическая амбивалентность яблока характерна и древнееврейской, христианской и мусульманской традициям, сходящимся между собой в признании древа познания добра и зла с яблочными плодами, росшего в райском саду. Будучи по замыслу средством для достижения бессмертия и гарантией блаженной жизни, плоды этого дерева стали для первых людей, нарушивших заповедь не вкушать яблок с этого дерева, причиной падения человека, первородного греха. Вкушение яблока внесло в мир смерть, упадок, уничтожение, тлен, которые могли быть преодолены через искупление, которое и было совершено Иисусом Христом. Поэтому, если в христианской символике яблоко в руке Адама означает слабость (ср. описание кадыка как Адамова яблока, застрявшего в горле), а в руке Евы — проклятие, то яблоко в руке Иисуса Христа отсылает к идее

«нового Адама», а яблоко в руке Девы Марии — к «новой Еве», т. е. к искуплению и спасению (в христианской традиции яблоко служит также эмблемой Св. Доротеи). Иногда одно и то же яблоко несет в себе две противоположности: таково яблоко Иссахара, которое с одного бока было сладкое, с другого — горькое. Хотя в узусе значение яблока именно таково (ср. также «содомские» яблоки — плоды Мертвого моря; вожделенный плод, превращающийся в золу; символ обманного, неизбежно уходящего, исчезающего, греха), но в исходном смысле, в идеале оно выступает как символ жизни и ее высших сил. Неслучайно в этом смысле широкое использование образа золотых яблок и яблони в предметах ритуала и культа у древних евреев. Господь наставляет Моисея в связи с устройством скинии: «И сделай светильник из золота чистого…, стебель его, ветви его, чашечки его, яблоки и цветы его должны выходить из него… Яблоки и ветви их из него должны выходить: он весь должен быть… из чистого золота» (Исход 25.31—36). Относительно жреческой ризы Аарона Господь повелевает: «По подолу ее сделай яблоки из нитей голубого, яхонтового, пурпурового и червленого цвета; …позвонки золотые между ними кругом» (там же, 28.33, ср. 39.24). В притчах Соломон сравнивает слово, сказанное прилично, с золотыми яблоками в серебряных прозрачных сосудах («Притчи», 25.11). Тема любви и возлюбленного также развивается через образы яблок и яблони: «Что яблонь между лесными деревьями, то возлюбленный мой между юношами. В тени ее люблю я сидеть, и плоды ее сладки для гортани моей… освежите меня яблоками, ибо я изнемогаю от любви» («Песнь песней» 2.3, 5, ср.: «Под яблонью разбудила я тебя: там родила тебя мать твоя…» 8.5).

Как образ вечной молодости и жизни яблоки, пожалуй, рельефнее всего выступают все-таки в скандинавской, балтийской, славянской, кельтской традициях. Уместно напомнить в этом случае золотые яблоки эддической богини Идунн, жены Браги: вкусив их, боги сохраняют юность. Тот же, по сути дела, мотив постоянно воспроизводится в русских сказках, причем иногда яблоки так и называются «молодильными». Ср. сказку о трех королевичах (Афанасьев № 563), где Иван-королевич похищает у царь-девицы (хтонического типа) «моложавые» яблоки и живую и мертвую воду, угощает своего отца короля яблоками, от чего последний помолодел (в одной из сказок

«1001 ночи» фигурируют т. наз. «самаркандские» яблоки, излечивающие любую немощь), а сам женится на царь-девице. В других случаях такие яблоки дают молодость самому сказочному герою (№ 93, 171, 174, 176), делают его здоровым (№ 203, 206), красивым (№ 192, 193). Вместе с тем известны и другие последствия вкушения яблока — наступает непробудный сон (ср. разные варианты спящей царевны, ср. также № 230, 271), смерть (№ 134—137), происходят уродливые изменения внешности (№ 192, 193). Но в любом случае сказочный образ яблока и яблони в славянском мифологизированном фольклоре выступает как отмеченный: золотые яблоки на золотой яблоне; яблони, растущие по сторонам моста; восковые яблони со спелыми яблоками, появляющимися за одну ночь; волшебная яблоня как превращенная змеиха, при ударе мечом из нее течет кровь (Афанасьев № 124, 126, 135, 137, 141, 168, 216, 564, 566 и др.). «Яблочный» остров блаженства известен валлийцам (*Авалон*), на нем источники блаженства и бессмертия (неслучайно, что здесь же, по английской традиции, спит король Артур, ср. описание этого острова в старом латинском сочинении «Жизнь Мерлина»; существенно, что в кельтской традиции, следы которой еще сохранились в древней Ирландии, яблоня — одно из священных деревьев (в Китае яблоня — дерево мира).

Показательно, что в ряде случаев яблоня выступает не только как дерево жизни и бессмертия, но фактически и как мировое дерево, в котором реализуются идеи бинаризма, в частности, противопоставление жизни и смерти. Такова, напр., сербская сказка о яблоне, на которой живут змея и сокол; с помощью огня жизни змея хочет свалить яблоню, уничтожив при этом птенцов. В ряде латышских народных песен известен образ яблони в функции солярного дерева, воплощающего солнце: солнышко в яблоневом саду горько плачет, потому что упало золотое яблоко; его утешают, говорят, что Бог сделает другое яблоко из золота, серебра и меди; далее возникает типичный мотив свадьбы солнечных сыновей и солнечной дочери. Эти примеры интересны не только потому, что здесь обнаруживается мотив, соотносящий солнце и золотое яблоко (ср. яблоко как глаз солнечного бога Бальдура у древних скандинавов; соотношение девяти ветвей яблони с лучами солнца в балтийских фольклорных текстах или т. наз. «мелофоров», букв. — ‘яблоконосцев’, телохра-

нителей персидских царей с копьями, унизанными изображениями золотых и серебряных яблок как солярных символов), но и потому, что они объясняют свадебную символику яблок и яблони в разных традициях. В Сербии девушка, получившая от своего возлюбленного яблоко, считается обрученной (в Венгрии был известен обычай перед обменом брачными кольцами вручать девушке яблоко). Неслучайно, что богини любви и брака нередко имеют своим атрибутом яблоко (ср. изображения Венеры Милосской и Венеры Урании с яблоком в руках; известны и изображения Аполлона как солнечного бога с яблоком). В одной сицилийской песенке юноша, обманутый своей возлюбленной, напоминает ей о тех днях, когда она ему дала «яблоко любви». В известном лишь фрагментарно тексте Сафо девушка уподобляется яблоку, которое все желают, пока оно на дереве, и которым все пренебрегают, когда оно гниет, упав на землю. В основе этого уподобления лежит распространенная метафора «девушка — яблочко»; впрочем, известны и другие уподобления; так, Сервий в комментариях к Вергилию объясняет слово лат. *mala*, собств. — ‘яблоки’, как ‘testicula’. Таким образом, яблоки и яблоня разыгрывают тему жизни на самых разных уровнях, в частности, и в ритуале (В. Радлов сообщает, что у южносибирских тюрков бесплодные женщины, чтобы иметь детей, вращались по солнцу вокруг яблони, понимаемой как солярное дерево). Впрочем, и тема смерти связана с этими растительными символами довольно многообразно: наряду с распространенным мотивом падения яблока с дерева, соотносимого со смертью, гибелью (ср. также червивое яблоко — болезнь), известны и такие индивидуализированные и неожиданные, как представленный в одной персидской драматической мистерии мотив расставания Мухаммеда с душой, когда он почувствовал запах яблока, которое ему передавал ангел.

Цветок яблони в «цветочном» календаре имеет свой собственный день — 31 декабря (семантика — предпочтение; на языке цветов — «Он предпочитает вас»); он толкуется как вестник мая и как атрибут невест (вместе с тем широко употребительно сравнение цветущей яблони с невестой, покрытой фатой). Семантика образа дикой яблони (неполноценность, несовершенство, горечь, покинутость и т. п.) резко отличается от разнообразного круга символических значений. В кельтском друидическом календаре дикой яблоне

принадлежит месяц орешника — 6 августа — 2 сентября; в «древесном» алфавите яблоня (*quert*) соотносилась с 14-й согласной буквой — *Q* (или *CC*). В фольклоре разных народов образы яблока и яблони занимают выдающееся место (свадебные, лирические, девичьи и т. п. песни, сказки и т. д.). Сниженный образ яблока — картошка как земляное яблоко (ср. франц. *pomme de terre*, нем. *Erdapfel* и т. п.), имеющая и свое персонифицированное воплощение — ср. нем. *Erdäpfelmann*, букв. — ‘человек земляного яблока’, т. е. картофельный человек как растительный дух картошки, ее хозяин.

**ЛИТЕРАТУРА**

*А. Н. Афанасьев.* Поэтические воззрения славян на природу. 1—3. М., 1865—1869.

*A. de Gubernatis.* La mythologie des plantes ou les légendes du règne végétal. T. 2. P., 1882: 300—306.

*G. Jobes.* Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. 1. N. Y., 1962: 112—114.

**ЯГУАР** — один из очень важных мифопоэтических зооморфных образов в южной половине Нового Света. Многочисленные мифы, поверья, ритуалы, связанные с Я., широко известны в ареале распространения этого крупного хищника (лесные районы от Техаса до Патагонии) и даже несколько севернее. Обращает на себя внимание некоторый параллелизм мифологических образов Я. и тигра. Древнейшие представления о Я. реконструируются на основании данных изобразительного искусства и уходящей в прошлое фольклорной и ритуальной традиции. Уже в ольмекской мифологии индейцев Центральной Америки (XV—IV вв. до н. э.) отмечены несомненные следы культа Я.: все ольмекские божества ягуарообразны. С ольмекской традицией связан, видимо, и более поздний образ бога-Я. (или даже богов-Я.) у древних майя. Этот бог-Я. соотносится с охотой, подземным миром и смертью. Вместе с тем боги-Я. имеют отношение и к воинским культам, в частности, к воинским мужским союзам (ср. союзы «воинов-Я.» и «воинов-орлов» в тольтекский период). В классический период Я. выступает, видимо, в качестве родового династического божества некоторых городов-государств. Не случайно, что образ Я. использовался в символике

и эмблематике власти (ср. скамью в виде Я. и «циновку Я.» как атрибуты повелителя). У майя древним покровителем земледелия был бог-Я. *Чак Болай* (позже — *Чак Бол*). Хотя в источниках он упоминается очень редко, некоторые его черты, видимо, перешли к более поздним покровителям земледельцев (ср. черты Я. в изображениях бога-земледельца К'аш-иш и даже Великой Богини /клыки и лапы с когтями/). Характерно, что в двадцатидневке (от посева до прополки) древних земледельцев майя 14-й день был посвящен богу-Я. и назывался Иш, Хиш. Я. почитался главным защитником полей, охранявшим посевы от вредителей. В рукописях известно изображение богини Сак-хиш (букв. — 'поддельная ягуариха'), с черепом вместо головы и занимающейся тканьем. Ее связь с темой смерти очевидна и подтверждается сходством этой богини с женой бога Йум Цек'. Образ Я. неоднократно возникает в связи с темой близнечества. Так, в ольмекский период «Богиня с косами» может выступать женой или возлюбленной ягуарообразного (или тапирообразного) бога, хозяина животных и подземного мира; от него у нее рождаются два брата-близнеца, наполовину люди (обычно они изображаются в младенческом состоянии), наполовину Я.; один из них соотносится с дождем, другой — с кукурузой (трансформация «толстого бога»). В южноамериканских близнечных мифах Я. обычно выступают как убийцы матери близнецов, но и воспитатели изъятых из материнской утробы близнецов, которые, выросши, мстят убийцам. Братья-близнецы *Кери* и *Каме* у бразильских бакаири рождаются от женщины, вступившей в связь с Я. (она забеременела, проглотив кость убитых Я. людей). Даже в близнечном мифе ирокезов и гуронов (США) один из братьев-близнецов Тавискарон создает вредные предметы — ягуаров и других хищных животных, скалы, шипы, колючки. У южноамериканских индейцев кайнганг близнецы, культурные герои Камé и Каюрукрé создали ягуаров из золы и углей. Позже они задумали покончить с ними. Они заманили всех Я. на ствол дерева, лежащего в реке; Каме хотел столкнуть его в поток, но некоторым Я. удалось выбраться на берег, прогнать Каме и распространиться в лесах, где они живут до сих пор. Связь людей с Я. так или иначе отражена и в других мифах. Так, божественная чета *Косаана* и *Уичаана* у сапотеков дала начало всем вещам, предки же сапотеков произошли от Я., также деревьев и

скал (у сапотеков же хорошо известен бог-Я., ведающий кукурузой, *Питао-Кособи*, тесно связанный с богом дождя и молнии *Косихо-Питао*). В мифе бороро Я. женится на дочери вождя; он предостерегает ее против ее матери-гусеницы; в результате происков матери, когда Я. не было дома, молодая жена погибает; вернувшийся домой Я. вынимает из утробы жены близнецов-мальчиков, а мать-гусеницу сжигает. Эти и им подобные мифы, как и очень широко распространенные представления о Я.-оборотнях (особенно свойственно обращаться в Я. колдунам: по ночам в образе Я. они преследуют свои жертвы; иногда верят, что душа колдуна приводит реального Я. с тем, чтобы он преследовал добычу; сильное распространение вера в людей-Я. получила у абипонов), о глубинном родстве Я. и человека, дают известные основания для обсуждения вопроса о следах тотемистического образа Я. Но мифологическая роль Я. шире. Он нередко выступает в мифах космогонического цикла или в схемах, претендующих на описание структуры мира в целом. В частности, образ Я. используется в пространственно-временны́х характеристиках. Так, согласно ацтекским мифам, созданная Тескатлипокой и Кецалькоатлем Вселенная началась с эры «четырех ягуаров», конец которой характеризовался уничтожением ягуарами племени гигантов. У майя черный и красный Я. соотносились с богами дождя и стран света. Не исключено, что образ Я. был одним из классификаторов основных параметров Вселенной при том, что тот же образ объясняет и само ее возникновение. В мифологии южноамериканских киче боги еще до появления солнца создали четырех прародителей киче *Балам-Акаба* (‘Я.-ночь’), *Балам-Кице* (‘Я.-киче’), *Ики-Балама* (‘Я. — мощный ветер’) и *Махукутах* (‘ничто’), дали им жен и произвели от них роды киче. Предположению о подобной роли образа Я. соответствует представление ряда южноамериканских индейских племен о Я., находящемся (иногда вместе с жабой и змеей) у подножья мирового дерева, соединяющего землю и небо. Нередко Я. является причиной солнечного затмения: он нападает на солнце (ср. предания абипонов, матако, чиригуано, тоба, гуарани и др.). Иногда небесный Я. нападает и на месяц. В других случаях речь идет не о Я., а о небесном драконе, сочетающем в себе черты рептилий, птицы и Я. (ср. подобный облик одного из главных божеств майя *Ицамна́* в ольмекский период; гибридный образ птицы-Я. известен и в более

позднее время). Вместе с тем Я. может вызывать и землетрясения. У индейцев восточной Бразилии (каяпо, тимбира и др.) известен мифологический сюжет о благорасположенном к людям Я.: он спасает мальчика, оказавшегося на вершине высокого дерева, и дает ему в дар людям огонь. В преданиях южноамериканских чако огонь людям приносит культурный герой, получивший его от Я. Но нередко Я. выступает и в противоположной функции врага людей, людоеда (или поедателя человеческих душ) и т. п. Широко известны поверья и мифы о чудовищах и злых духах, обладающих природой Я. или его отдельными атрибутами (такие же атрибуты могут характеризовать и главные божества, ср. шапку из шкуры Я. у Кецалькоатля). Я. нередко фигурирует в животных сказках (напр., в известном сюжете о трикстере, вынимающем глаз, бросающем его и потом возвращающем его себе обратно; ср. версию, в которой краб уговаривает Я. бросить глаза в воду, где их проглатывает рыба). Разновидность Я. у мексиканских индейцев оцелот выступает как поедатель душ, колдун, существо, способное к трансформации своего образа; он символизирует особую ловкость и хитрость. В нем видят образ ночного неба, усеянного звездами. Ацтеки верили, что он разрушает свет дня, связанный с Кецалькоатлем. В виде Я. представлялся и тольтекский повелитель смерти и ночи Тепейолотль (букв. — ‘сердце гор’, ‘земная пещера’). Существенна роль Я. в ритуалах. Особая связь с Я. характеризует шаманов: они сами могут обращаться в Я., Я. их ближайшие помощники, к ним они обращаются с просьбами (в частности, медицинскими; так, карибские таулипанги призывают Я. с тем, чтобы он вылечил людей с опухолью, возникшей от вкушения оленьего мяса /сам Я. обычно питается им/). Отдельные части Я. (шкура, зубы, когти и т. п.) находят применение в народной медицине, используются для приготовления амулетов и т. п. У западных бороро хорошо известен «танец Я.». Его совершает одетый в шкуру убитого Я. охотник (на шею надевает бусы из когтей и зубов Я.), имитирующий движения Я. Танец Я. представляет собой ритуал искупления вины за убийство Я. и сопровождается плачем женщин, выражением скорби по поводу смерти Я.

Символическое значение образа Я. — кровожадность, свирепость, жестокость; в символике сновидений — плохое предзнаменование.

**ЛИТЕРАТУРА**

*Р. В. Кинжалов.* Культура древних майя. Л., 1971: 281, 283.
*Ю. В. Кнорозов.* Иероглифические рукописи майя. Л., 1975: 233—237.
*J. Nicholson.* Mexican and Central American Mythology. L.—N. Y., 1967.
*H. Osborn.* South American Mythology. Feltham, Middlesex, 1968.
Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend. 2. Chicago, 1950: 537—538.
*G. Jobes.* Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. 1. N. Y., 1962: 860—861; 2: 1193, 1546.

**ЯДЖУС** (др.-инд. *yájus*, от *yaj*- ‘почитать /жертвой/’) — жертвенные формулы, собрание которых составляет ЯВ; во время жертвоприношения Я. произносятся жрецом *адхварью*.

**ЯЙЦО** — мифопоэтический символ и ритуальный объект, отличающийся особой смысловой наполненностью, широким кругом значений и практически универсальным распространением; в известном смысле начало начал, источник всего сущего (ср. такие обозначения начала, как др.-греч. *ἐξ ᾠοῦ* или лат. *ab ovo* букв. — ‘из Я.’). Основные символические значения образа Я. — начало, Хаос, первозданное состояние, космический зародыш Вселенной, источник жизни, бессмертие, творение, солнце, триада; небо и земля; плодородие, изобилие, богатство, потомство. В символике сновидений разбитое Я. — несчастье, ссора; красное Я. — изобилие (как и целое Я. вообще); яичница — разногласие, расхождение, разнобой (в Средние века считалось, что, съев Я. с удаленным желтком, можно увидеть во сне человека, который станет твоим мужем или женой). В христианской символике и эмблематике Пасхи образ Я. связан с надеждой, воскресением, вечной жизнью. В ряде традиций (ранний пример — древнеегипетская) Я. — место, где пребывает душа.

Я. выступает как элемент космологического, зооморфного и кулинарно-гастрономического кода; нередко составные части Я. отсылают к цветовой символике (красный, желтый, белый и т. п.) или связаны с «металлическим» кодом (золотое, серебряное, медное, железное Я.; ср. стеклянное Я.). Особой известностью во многих мифопоэтических традициях (а иногда и в преднаучных космогониях) пользуется образ так называемого мирового (или космического)

Я., из которого возникла Вселенная во всем ее многообразии или некая персонифицированная творческая сила — Бог-творец, культурный герой типа демиурга, иногда — род людской. Чаще всего встречаются мотивы происхождения из Я. (из верхней и нижней его половинок или из яйцеобразной хаотической массы) Неба и Земли или Солнца (из желтка; нередко подчеркивается, что это произошло при взрыве брошенного в небо Я.; само Я. чаще всего описывается как золотое; иногда ему присущи и другие атрибуты солнца). Мотив происхождения мира из мирового Я. принадлежит к числу весьма распространенных. Он отмечен у прибалтийских финнов, древних греков и индо-иранцев, в Китае, Индонезии, Океании, Австралии, в Африке, у финикийцев и т. д. (ср. также фольклорные мотивы A 641, A 641.1, A 641.2, A 655, A 701.1 в индексе мотивов С. Томпсона). Типичны древнеиндийская и древнегреческая версии мотива мирового Я., в ряде важных деталей совпадающие друг с другом. Согласно ведийской космогонии из Я., описываемого как золотой зародыш (см. *Хираньягарбха*), плававший в глубине мировых первозданных вод, возник творец *Праджапати* (или *Вишвакарман*), создавший Брахмана (или отождествляемый с ним). В Пуранах упоминается мировое Я., называемое «Я. Брахмы» (*brāhmāṇḍa*), которое плавало в водах, окутанное также воздухом, ветром, огнем. У орфиков был известен миф о подобном же возникновении из Я. в водах (есть версия о сотворении в эфире этого Я., включавшего в себя мужское и женское начало, Хроносом) божественного творца, перворожденного, сияющего как солнце, *Фанеса*, или особого бесплотного божества (θεὸς ἀσώματος) с крыльями (следовательно, само Я. в этом случае понимается как вторичный теогонический механизм). При этом творение связывается с желанием, любовью, воплощенной в образе Эроса (в древнеиндийской традиции — с богом любви *Камой*), старейшего из богов, соучастника в акте творения (помимо орфических источников см. платоновский «Пир», VI). Менее четко космогоническая тема Я. выступает в образах божественных близнецов, восходящих к общему индоевропейскому источнику. Речь идет о *Диоскурах*, детях Зевса-лебедя, рожденных (по одной версии) из Я., снесенного Ледой (из Я. Леды родилась и Елена; по другой версии она — дочь Немесиды, которая спасаясь от Зевса, превратилась в гусыню [Зевс же стал лебедем] и снесла Я., найденное Ледой;

из него и вылупилось Елена), и об Ашвинах, которые, согласно Мбх. XII, 208, 17, были сыновьями *Мартанды* (восьмого из Адитьев), чье имя буквально значит ‘из мертвого Я. (происходящий)’. Очень существенно, что мировое Я. связано с водой (иногда со стихией подземного царства) как первозданным хаотическим началом, в котором оно пребывает. Собственно, Я. в лоне Хаоса и есть то посредствующее звено, которое соединяет Хаос и Космос и объясняет переход от первого ко второму. Этот мотив Я. в мировых водах (ср. A 814.9 и B 11.1.1) подчеркивается в ряде версий. «Водами поистине было это вначале, лишь морем. Эти (воды) размышляли: “Как могли бы мы размножиться?”... После того как они предались тапасу, возникло золотое яйцо... Это золотое яйцо плавало столько времени, сколько длится год» (Шат.-Бр. XI, 1, 6, 1) или : «Он пожелал: “Я хочу родиться из этих вод!”... он вступил в воды. Из этого возникло яйцо» (там же, VI, 1, 1, 10; ср. «Законы Ману» I, 8—9). В некоторых традициях вместо Я. выступает плавающая в водах гора-прародительница (иногда образы горы и Я. сочетаются, как в древнеегипетском мифе о Я. «великого Гоготуна» (ср. «Книгу мертвых», гл. IV и VI). Интересно, что иногда (напр., в Древнем Китае [Небо и Земля, *хунь-дунь*, слитые воедино, как куриное Я.], у японцев и у алтайцев) сам Хаос имеет яйцеобразную форму (вообще следует отметить, что овальная форма как таковая нередко замещает Я.: она символизирует Землю, детородное лоно, пассивный принцип; образ Ашерах у семитов). Мотив Я. на воде хорошо известен в финской традиции, в частности, в «Калевале», и в вырожденном виде в русских сказках (ср. мотив Я., уроненного уткой в воду, при том, что в «Калевале» утка снесла яйца на колени Матери воды, откуда они и упали в море). Но главный мотив, связанный с мировым Я., рассказывает о т в о р е н и и мира. Так, древнеегипетский бог Хнум, возникший из первозданного океана Нуна, из взятого в Ниле ила создал Я., из которого возникла Вселенная (характерно, что Хнум создал на гончарном круге и людей). Вавилонская богиня Иштар, согласно одному из мифов, высидела из Я. Небо и Землю. Иногда говорится о двух Я. (ср. предание даяков или миф зуньи: из синего Я. — Небо, из красного — Земля) или даже об одном (ср. Я., снесенное птицей Фуфунда и давшее начало Небу у хауса; этот же мотив известен у якутов). В полинезийских мифах описывается воз-

никновение мира из космического Я., которое сказочная птица уронила в первозданный океан. Обычный вариант отражен во многих мифопоэтических текстах: *Из яйца, из нижней части | Вышла мать-земля сырая*; | *Из яйца, из верхней части | Стал высокий свод небесный*... («Калевала» I); «Яйцо раскололось. Из двух половин скорлупы яйца одна была серебряной, другая — золотой. Серебряная — это земля, золотая — небо» («Чханд-Упан.» III, 19, 1—2; ср. также «Законы Ману» I, 12—13 или старую иранскую версию творения мира из Я., напр., в газели Баба Кухи); «Небо и Земля по всему подобны яйцу — скорлупа, аки небо, плева аки облацы, белок аки вода, желток аки земля» (у Иоанна Дамаскина, «О яйце свидетельство»). Оригинальная космогоническая концепция догонов связывает первого бога (Амма) с четырехчастным Я., называемым «Матерью звезд». Из него возникла двойная плацента, из которой Амма создал первое одушевленное существо, разделившееся на четыре части (всё остальное — стихии, растения, животные — берет начало в особом дереве, семя которого Амма создал из грязи и слюны). У племен северо-западной Африки все творение представляется в виде системы из трех элементов — звезд, каждая из которых воплощена в Я. Из Я. и рождается всё, что есть на свете. Верхняя часть этого трехчленного мирового Я. белая, средняя — черная, нижняя — красная. Некоторые другие данные позволяют реконструировать исходную дихотомию: верхняя половина Я. — белая, сухая, мужская; нижняя половина — красная, влажная, женская; между ними черный зародыш в виде змеи. Идея троичности и творения в трансформированном виде присутствует в сказках типа 301 (по Аарне): младший из трех братьев попадает в нижний мир, последовательно заходит в три царства; в каждом из них героя встречает девица, предупреждающая его об опасности, исходящей от змея, и дает ему по Я. — медное, серебряное, золотое; освободив царевну (или трех царевен), герой сворачивает каждое из трех царств в соответствующее Я.; оказавшись снова на земле, герой бросает каждое из трех Я., которые разворачиваются в соответствующее царство (ср. сходные мотивы — Томпсон А 814.9: земное царство из Я.; А 701.1: небесное царство из Я.). Обращает на себя внимание версия, представленная в 1-й песне «Калевипоэга», где рассказывается о рождении из трех Я. трех девиц, за которых при-

ходят свататься Солнце, Месяц и Молодец-Звезда (этому соответствует мотив трех девиц подземного царства, обладательниц Я., становящихся женами Зорьки, Вечорки и Полуночки); в другой эстонской версии из 4 Я. возникают люди, камни, луна и солнце. В мордовской космогонии огромная птица высиживает на мировом дереве три Я., из которых появляются Мать полей, Мать леса и Мать ветра. Известны примеры, когда с образом мирового Я. связывается временна́я структура целого (Брахман находится в Я. в течение года), а с образами отдельных Я. — более частные членения времени (ср. русскую загадку о годе и его частях: *Лежит брус через всю Русь, на этом брусе 12 гнезд, в каждом гнезде по 4 яйца, а в каждом яйце по 7 цыплят*; существуют такие же тексты, приуроченные к мировому дереву). Обычно начало творения связывается с тем, что Я. раскалывается (ср. как прямые свидетельства этого мотива, так и косвенные отражения: обычай биться Я. на новогоднем празднике или на свадьбе [в северо-западной Африке такое свадебное разбивание Я. до сих пор осознается как символ взрыва мирового Я.] или известную русскую сказку о курочке, снесшей золотое яичко [в древнеегипетской традиции Солнце было рождено из Хаоса Гусем], и мышке, расколовшей его; ср. также известный сюжет перуанского фольклора: с неба падают 3 Я.; из золотого появляются вожди, из серебряного — знать, из медного — простые люди).

Важный мифологический и космогонический мотив описывает рождение из Я. (или пребывание в нем) божества-демиурга, первого культурного героя, иногда разных воплощений злой силы, в частности, Змея, смерти и т. п. Из Я. выходят древнеегипетский бог Птах, ведийские Праджапати и Брахман (Брахма; иногда творец Ишвара описывается живущим в Я. на водах, ср. «Бхагавата-Пурана» III, 20, 14 и след.), орфический Фанес (ср. отзвук этой темы в образе Я., из которого появляется Эрос, в аристофановских «Птицах», 693), а позже синкретический образ Митры-Фанеса, китайский Пань-гу, японское божество, именуемое в «Нихонги» Кунитокотати, и т. д. (ср. фольклорные мотивы А 27, А 114.2.1). Иногда подчеркивается, что из Я. выходит первая человеческая пара, прародитель человеческого рода (как, напр., у саамов); ср. мотивы рождения человека из Я. — Т 542 и превращения Я. в человека — Д 439.4. Персонаж сказки о трех царствах (№ 301) становится фактическим демиургом

лишь после того, как Я. оказываются в его распоряжении. Уместно напомнить, что до этого Я. находятся в подземном царстве и, следовательно, принадлежат его хозяину Змею. Герой получает Я. только после убийства Змея. Очевидно, что Змей как олицетворение первозданного косного хаотического начала, пока он жив, не дает развернуться потенциально существующим элементам будущего космоса, находящимся до времени в свернутом виде, подобно зародышу, в Я. Иногда в Я. находится сам Змей. В уже упоминавшейся северо-западно-африканской традиции известен мотив нахождения внутри звезды-яйца тройного Змея; герой убивает его, спускается по мировому дереву в нижнее царство, а потом поднимаемся вновь на землю по случаю жертвоприношения Змея, которое рассматривается как прелюдия любого брака. В греческой мифопоэтической космогонии, отражающей орфические влияния, известна версия, согласно которой Кронос оплодотворяет одним семенем два Я., укрываемые под землей; из них рождается Тифон (или Тифоэй), аналогично Офионею (само имя от др.-греч. ὄφις ‘змея’) у Ферекида. Впрочем, и протогон Фанес представлялся в виде золотокрылого Змея с львиной головой. В белорусском описании мирового дерева говорится о Я. под ним и далее «а ў тым яйцы три зьмяи»; ср. распространенное поверье о рождении василиска из Я. (мотив B 11.1.1: рождение дракона из куриного Я.). На Руси существовало поверье, согласно которому петух старше семи лет может снести такое Я., из которого может родиться огненный Змей, способный при определенных условиях приносить золото и серебро. Иногда связь Я. с Змеем более опосредствована. Так, например, в некоторых африканских традициях при обрезании ребенка, совершаемом в память об отсечении головы Змея Великим Охотником, первым культурным героем, ребенка кормят Я. Нередко Змея находится около Я. (иногда сторожит его). Эта ситуация известна в заговорах; ср. также знаменитое архаическое изображение двух змей, приближающихся к Я., в связи с темой Диоскуров (в некоторых символических системах образ Я. в кольцах змеиного тела толкуется как вечный зародыш Вселенной, окруженный творящей Мудростью). В русской сказке (Афанасьев № 559) герою за убийство Змея подносят Я. Характерен сказочный тип № 302 о Я., в котором спрятана Кощеева смерть (ср. другие версии гибели сверхъестественного существа при условии

разбивания спрятанного /иногда в теле животного/ Я.). В мотиве Кощеевой смерти, где Я. выступает как последнее, наиболее глубоко упрятанное убежище («на море на океане есть остров, на том острове дуб стоит, под дубом сундук зарыт, в сундуке — заяц, в зайце утка, в утке — яйцо, в яйце моя смерть». Афанасьев № 156; ср. сходную конструкцию последовательного «вложения» в заговорах или в хеттском ритуале, посвященном исчезающему и возвращающемуся божеству плодородия Телепинусу), герой разламывает или разбивает Я., причем совет, как убить отца, дает ему дочь Кощея, ср. соответствующую роль жен Змея в некоторых сказках этого типа.

Особый круг мотивов развивает идею связи Я. с божеством, плодородием, жизнью. Отчасти она очевидна и на уже приведенном материале. Иногда она дается в самом непосредственном виде. Так, герой сказки типа 301 в ряде случаев последовательно свертывает богатство в Я., а потом, выйдя на землю, развертывает Я. в богатство (ср. также брак царевны, обладавшей золотым яйцом, с героем или же мотив живой воды, дающей герою бессмертие, в связи с мотивом получения Я.). Но особенно обширный материал по этой теме доставляют многочисленные ритуалы плодородия, в которых видную роль играют Я. В пасхальной обрядности у восточных славян Я. не только занимает центральное место в празднике, но и выступает как главный символ. Освященные на пасху Я. становились ритуально отмеченными: придя от заутрени, трапезу начинали с них, ими обменивались, брали с собой в гости, раздавали нищим. Освященному Я. приписывали магическое свойство: оно помогает от пожаров (брошенное в огонь, оно прекращает пожар; поэтому такое «пожарное» Я. хранилось дома за иконой), позволяет найти пропавшую скотину, делает человека и скот здоровым и красивым (если погладить яйцом по коже или шерсти или же умываться водой, в которую было опущено освященное Я.), исцеляет болезни, отгоняет град, червей, насекомых, использовалось в обрядах плодородия (в частности, для этой цели широко использовалась яичная скорлупа, смешанная с крошками от разговенья и четверговой солью и положенная в зерно для посева). Роль Я. в пасхальных праздниках очень значительна во всем европейском ареале, хотя в разных его частях отмечаются различия в ритуальной семантике. В целом для пасхальных праздников особенно характерным является крашенье Я.

Катание яиц на Пасху в Псковской губ.

(обычно в четверг, пятницу или субботу перед Пасхой), освящение их (этот обычай известен уже с IV в.), собиранье Я. (компании детей или молодежи ходят от дома к дому, поют песни, исполняют драматические сценки [так, в Англии сюжет этих сценок — поединок св. Георга с Черным Принцем или Дерзким Гектором]; иногда при сборе Я. гремят трещотками, чтобы отогнать злую силу — ведьм, колдунов, болезни, нечистую силу, град и т. п.; вообще пасхальные Я., особенно окрашенное первым, считаются обладающими апотропеическими свойствами [сербы и хорваты называют такое Я. *чувар кућа*, *стражар* и т. п., т. е. ‘страж дома’]), приготовление ритуальной п<асхи> и ее употребление (крутые Я., изделия из теста с Я. [ср. итальянское кушанье colombina — выпеченная голубка, голова которой из Я.] или кондитерские изделия [из Я. выпускается содержимое и Я. наполняется леденцами]), даренье Я. друг другу (особенно между родственниками [ср. даренье Я. своим крестникам] или между молодыми людьми [напр., в Италии девушки дарят Я. возлюбленным в обмен на оливковую ветвь]), использование Я. в ритуалах плодородия (Я. зарывают на пашне, разбрасывают скорлупу в поле или хлеву, вешают на майское дерево, на ель [в канун летнего солнцестояния, Гарц] или прячут под дерево, засовывают Я. в первый сноп, кладут в пчельник, едят Я. перед первым выездом в поле, кладут Я. под колеса плуга [у немецких и славянских

крестьян известен обычай намазывать в четверг плуг смесью из Я., хлеба и муки в надежде на богатую жатву], под сооруженные из свежих зеленых веток кресты, расставляемые по углам поля; трут Я. скотину по шерсти или детей по лицу, моют детей в воде, в которой было пасхальное Я., обтирают ею губы скоту, замешивают на этой воде калач; бьют или крошат Я., скорлупу в брачном ритуале и т. п.), многочисленные игры и ритуалы (катание Я., в частности, с горок; битье Я. [зажатое в кулак Я. ударяется об другое такое же; в одном источнике на латинском языке от 1380 г. уже упоминается dies concussionis ovorum, т. е. «день битья Я.»], иногда принимающее вид состязания [с бегом, ездой на лошадях и т. п.]; прятание Я. и поиски их [обычно взрослые прячут от детей Я. под кустами и деревьями; дети, считающие, что эти Я. снесены зайцем, петухом, аистом, лисой, журавлем, кукушкой и т. д., даже церковными колоколами, летавшими в Рим, ищут их, собирают и приносят домой], бросание крутыми Я. друг в друга, ритуальное принесение Я. *кукерами* в болгарской Фракии [ср. большой деревянный фаллос как атрибут главного кукера во время кукерских игр] и т. п.), гадание, или т. наз. «оомантия» (ср. гадание по яичной скорлупе [кто пройдет по ней первым, тот станет мужем], числовая символика даримых Я. [2 — отсутствие почестей, 3 — признание, 4 — почет, 5 — любовь, 6 — согласие на брак, ср. гадательную практику в некоторых частях Германии], выпускание белка в воду и гадание по получившейся форме о будущем, «яичные» приметы [красное Я. — к счастью, синее — к несчастью] и т. п.). В праздниках типа христианской Пасхи, начала нового сезонного цикла, весны Я. выступает как символ возрождения новой жизни, весеннего плодородия, солнца (Я. как образ возрождающегося солнца известно было еще в древнеегипетской традиции; из нее же идет обычай красить Я. в красный цвет [цвет солнца]; ср. золотое Я. как символ солнца [в Египте оно считалось плодом Исиды], подобную символику Я. страуса-эму у австралийских туземцев и т. п.). В христианстве Я. стало символом воскресения, а его красный цвет соотносился с кровью, пролитой на кресте (в еврейской традиции яичница /*betzah*/ во время праздника Пасхи символизировала жертвоприношение, приносимое Храму). Неслучайна поэтому связь Я. с похоронными обрядами. Я. (часто крашеные) нередко кладут в могилу (ср., напр., крашеные Я. в детской мо-

Деревце, украшенное расписной яичной скорлупой (ФРГ)

гиле около Вормса, ФРГ, ок. 320 г., или крашеную яичную скорлупу в аварских курганах в Венгрии) или крошат на могиле, особенно на Пасху или на праздники типа «егорьевского» дня, ср. роль Я. в связи с латышским *Усиньшем* (иногда Я. изображается на надгробье). В некоторых традициях Я. отчетливо осознаются как жертвоприношение мертвым (маори хоронили покойников с Я. в руке; кхассы в Ассаме клали Я. на пуп покойника; у евреев был известен обычай есть Я., вернувшись с похорон, напр., в Галиции). В русской ритуальной традиции было принято на Пасху или Радуницу, когда ходили «христосоваться» с умершими родными, катать Я. на могиле.

Связь Я. с комплексом жизнь — смерть — возрождение именно в той точке, где снимается противопоставление жизни и смерти, определяет место этого образа в сезонных праздниках и позволяет свести воедино разные случаи символического использования этого образа. Вместе с тем вырисовываются и связи с некоторыми мотивами, приурочиваемыми к сюжету «основного» мифа. Помимо об-

Митра-Фанес, выходящий из яйца, с молнией и скипетром в руках. Барельеф. Музей в Модене, Италия

щей и главной темы возрождения через смерть, ср. такие характерные черты, как мотив разбивания, раскалывания Я. (соответственно — скорлупы как образа разбитого Я.), мирового дерева, около которого оно находится, четверга и/или пятницы (т. е. дней Громовержца и его жены), красного цвета (в Румынии любые окрашенные Я. называются *oi roşi*, т. е. ‘красные’), грома и молнии. В ряде случаев с темой раскалываемого Я. связан бог с функциями Громовержца (Я. разбивается изнутри) или его отец. Заслуживает внимания сопоставление фактов двух родов: с одной стороны, создание синкретического образа Зевса-Гелиоса-Митры-Фанеса, о чем можно судить, напр., по римским посвятительным надписям (напр., найденным на Виа Мармората или в митреуме на Авентине), и, с другой стороны, известный барельеф из Моденского музея, изображающий Митру-Фанеса в виде юноши, над головой которого одна половинка Я., а под ногами — другая; юноша крылат и обвит Змеей, в одной его руке — молния, в другой — скипетр (мотив рождения юноши из Я. отвечает аналогичному мотиву появления на свет Фанеса, и мотиву рождения Митры со светильником в руках из камня; следовательно, скорлупа Я. и камень выступают здесь в сходной функции). С подобным образом Я. нередко в разных мифопоэтических контекстах связываются яйца (testicula). Ср. мотив угрозы сокрушения testicula; представления, согласно которым они источник жизни, мужественности, обиталище мудрости — testicula как маленькая голова (ср. ст.-слав. **мѫдо**, русск. *мудо*); их роль в некоторых обрядах и т. п.

Образ Я. довольно широко используется в словесном искусстве (ср. мифы и сказки о Я., загадки и заговоры, особый «яич-

ный» фольклор у негров южных штатов США и т. п., не говоря о символических образах Я. в художественной литературе с древности до Нового времени [напр., скорлупа Я. у Андрея Белого]) и в изобразительном искусстве. Уже в космогонических сюжетах древних петроглифов выступает изображение Я. (напр., в известном онежском петроглифе на о-ве Гурии в соседстве с солнцем и лебедем), в композициях, связанных с темой Фанеса-Митры, в орнаментах (ср. особый тип овоидного орнамента), в древнегреческой вазописи и пластике (ср. напр., известный бюст Диониса, держащего петуха и яйцо [терракота, Беотия, ок. 370 г. до н. э.], из Британского музея), у нидерландских художников (ср. мотивы Я. у Босха, Брейгеля Старшего, Мандейна и др.), у «маленьких» голландцев (ср. напр., «Брачный контракт» Яна Стена, XVII в.), у ряда художников XX в. с развитым архетипическим сознанием (напр., у Миро). В русской иконописи в композиции «Нисхождения в ад» Христос нередко изображается как бы заключенным в овоидную сферу. Особая тема — символика изображений на пасхальных Я. в народном искусстве.

## ЛИТЕРАТУРА

*А. Н. Афанасьев.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. М., 1865.

*В. Н. Топоров.* К реконструкции мифа о мировом яйце // Труды по знаковым системам. 3. Тарту, 1967: 81—99.

Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX — начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.

*В. К. Соколова.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979: 110—114.

*J. Schrijnen.* Nederlandsche Volkskunde. Dl. 1. Zutphen, 1900: 182—183.

*L. von Schroeder.* Der siebente Āditya // Indogermanische Forschungen. Bd. 31. 1912: 178—193.

*D. Zelenin.* Russische (Ostslavische) Volkskunde. B.—Leipzig, 1927.

Handbuch des deutschen Aberglaubens. Bd. 2. B., 1928: 600—603.

*A. Wright.* British Calendar Customs. L., 1936.

*H. Baumann.* Schöpfung und Urzeit der Menschen im Mythus der afrikanischen Völker. B., 1936.

*H. Lommel.* Der Welt Ei-Mythus im Rig Veda // Mélanges de linguistique offerts à Charles Bally. Genève, 1939.

*A. van Gennep.* Manuel de folklore français contemporain. T. 1. P., 1947.

Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend. 1. Chicago, 1949: 341; 2. 1950: 1184.
*E. Fehrle.* Feste und Volksbräuche im Jahreslauf europäischer Völker. Kassel, 1955.
*G. S. Kirk, J. E. Raven.* The Presocratic Philosophers. Cambridge, 1957.
*G. Megas.* Greek Calendar Customs. Athens, l958.
*B. M. Galanti.* Tradizioni gastronomiche d'Italia: nova e dolci pasquali // Lares. Fasc. 1—2. 1958.
*F. D. K. Bosch.* The Golden Germ. An Introduction to Indian Symbolism. 's-Gravenhage, 1960.
*G. Jobes.* Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. 1. N. Y., 1962: 492—493.
*V. Pâques.* L'arbre cosmique dans la pensée populaire et dans la vie quotidienne du nord-ouest africain. P., l964.
*M. Griaule, G. Dieterlen.* Le Renard Pâle. T. 1. Le mythe cosmogonique. P., 1965.
*M. Ickis.* The Book of Festivals and Holidays the World Over. N. Y., 1970.

**ЯСЕНЬ** — важный растительный символ в мифопоэтических представлениях разных традиций (прежде всего — европейских). Греки, римляне, кельты, германцы, отчасти славяне рассматривали Я. как священное дерево. Высший статус Я. в качестве такового — мировое дерево Иггдрасиль у древних германцев. Оно описывается в «Эдде» (ср. «Прорицание вёльвы» 19—20 и др.) как «дерево предела», ветви которого распростираются надо всем миром, полагая ему предел в пространстве; Иггдрасиль омывается мутной влагой, и роса ниспадает с него вниз; он вечнозеленый и стоит над источником Урд, откуда возникли три девы. Чтобы приобрести тайные знания, О́дин висел на нем (подобно шаманской практике сидеть на дереве, прежде чем стать шаманом; в Средние века на Я. иногда смотрели как на крест). Само название скандинавского Я. обозначает 'конь О́дина', что также находит аналогии в наименованиях шаманского дерева «конем», на котором шаман может попасть в верхний или нижний миры. Я. выступает и как помощник Тора. Под ним совершается суд. Впрочем, в «Эдде» Я. не только мировое дерево. В известном отношении он первопредок половины человеческого рода: первый мужчина Аск (др.-исл. *askr* 'ясень') был сотворен из Я., тогда как первая женщина Эмбла — из ивы. Однако «ясеневые» мифологические герои могли выступать и как отрицательная сила.

Такова «ясеневая женщина» Аскафроа, делавшая людям немало зла; ее пытались смягчить жертвоприношениями в «пепельную» среду (ср. нем. *Aschermittwoch*; слова для ясеня *Esche* и для золы, пепла *Asche* связаны друг с другом), которая считалась несчастливым днем, предназначенным для похорон. Др.-греч. название Я. *μελία* напоминает слово, обозначающее мед, что приобретает значение в связи с мотивом мирового дерева типа индийской *ашваттхи*, источающей мед, или Иггдрасиля и медвяной росы (ср. горный Я.). Сакральность Я. проявляется как в том, что в древности верили в его магическую силу, так и в целом ряде мотивов, связывающих тему Я. с теми или иными божествами. Магические свойства Я. проявлялись, в частности, в том, что он отвращал дурной глаз, помогал при лечении переломов костей, был важным средством против укуса змеи. В «Естественной истории» Плиний разделяет мнение о Я. как магическом средстве (XVI, 13) и делает любопытные наблюдения о том, что Я. цветет непосредственно перед появлением змей. Также распространено представление, что пепел Я. (и можжевельника) способствует излечению проказы. Я. употреблялся как талисман, не позволявший человеку утонуть. Из Я. делали весла, поскольку было распространено убеждение, что Я. имеет силу и власть над морской стихией. Впрочем, иногда магическая сила Я. оценивалась как отрицательная (ср. выше об Аскафроа). Я. считался вредоносным для зерновых, травы и даже деревьев, которые он душил своими корнями. Из Я. делались некоторые ритуальные предметы или вещи, отмеченные магической силой. Так, кентавр Хирон, наставник целого ряда древнегреческих героев, на свадьбе Пелея и Фетиды вручает Пелею копье, сделанное из ветви Я. и предназначенное быть оружием Ахилла. Богиня возмездия Немезида (или часто отождествляемая с нею Адрастея) иногда описываются с ясеневой палицей в руке (в Китае в знак траура по умершему отцу носили ясеневый посох). Я. был посвящен также Аресу и Посейдону. Согласно Гесиоду, Я. возник из крови Урана, оскопленного Кроносом. Считалось также, что людской род возник из Я. В кельтской мифологии дерево было посвящено Гвидиону (Gwydion; в валлийской мифологии сын Дона, который как поэт отправился в подземное царство) и было его конем в Битве Деревьев. В друидическом «древесном» календаре Я. был посвящен третий («ясеневый») месяц (19 февраля — 18 мар-

та). А в огамическом алфавите третья согласная буква *N* была связана с Я. (*Nion*). В средневековой ирландской поэзии три из пяти магических деревьев, падение которых символизировало торжество христианства над язычеством, были Я. В ряде традиций Я. выступает как форма воплощения божества или великого духа, иногда как эмблема огня (ср. выше о соотношении пепел — ясень или т. наз. «ясеневых» почитателей, т. е. огнепоклонников) или человека, мужчины. В целом Я. — дерево добрых предзнаменований, благосклонное и дружелюбное по отношению к человеку. Образ Я. нередко выступает в контекстах, где он объясняется как символ благородства, достоинства, скромности, иногда гибкости, приспособляемости. В славянской традиции (в частности, по языковым причинам) Я. соотносится с идеей света, ясности (редкость листьев на Я. делает его светлым деревом, дающим мало тени), прозрачности. Я. на языке цветов обозначает — «Со мной вы вне опасности». В «цветочном» календаре ему посвящен день 27 декабря (с идеей величия, благоразумия). Образ Я. довольно част в фольклоре.

**ЛИТЕРАТУРА**

*A. de Gubernatis.* La mythologie des plantes ou les légendes du règne végétal. T. 2. P., 1882: 148—149.

*G. Jobes.* Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. 1. N. Y., 1962: 1378.

**ЯСТРЕБ.** — В разных мифопоэтических традициях Я. выступает как птица, связанная с облаками, ветрами, грозами, солнцем; он символизирует хищность, агрессивность, разрушительность, жестокость, алчность, победительность, быстроту (внутренняя форма названия Я. во многих языках обозначает ‘быстро летящий’, ср. лат. *accipiter*, др.-греч. *ὠκυπέτης* и, видимо, русск. *ястреб* и др.), стремительность, способность проникать куда угодно, кровь и кровожадность (считается, что Я. не пьет воду, но утоляет жажду кровью), огонь, блеск (ср. образ золотого Я. как солнечного бога), великолепие, благородство (Я. в разных геральдических и эмблематических системах был знаком принадлежности к высокому классу, дающему право на охоту; в основе этой семантики — способность Я. смотреть прямо на солнце), бессмертие, мудрую провиденциальность Творца (у древних евреев). Вместе с тем с Я. связывают идею

души, устремленной к небу, возвышенного характера, прямоты (Я. летает только по прямой линии), но и скромности, смирения. Он также символ долголетия и божественной природы. Эта двойственность в мифопоэтическом оценке Я. отчасти объясняется тем, что не во всех традициях он противопоставляется другим большим и хищным (но обычно трактуемым как более благородные) птицам, как орел или сокол. Отсюда — факт дублирования ряда мифологических мотивов, связываемых то с Я., то с орлом; то с Я., то с соколом и т. п. Иногда практически речь идет о неразличении этих образов. Характерный пример — древнеегипетский бог Гор, воплощавшийся в виде сокола-Я. Изображение этой птицы с распростертыми крыльями символизировало небо и считалось божественным. Сокол-Я. так или иначе соотносился (или был атрибутом) и с другими древнеегипетскими божествами — Монту, Хонсу, Кебехсенуфом, Ра, Себеком-Ра, Сокаром, Пта, также со Сфинксом. Сокол-Я. был и воплощением фараона. Поэтому в Древнем Египте можно говорить об особом культе этой птицы (возможно именно она имеется в виду, когда Страбон говорит о священной хищной птице, которую содержали при храме на острове Филэ, XVIII, C 818, 753). С ней был связан целый ряд мифологических мотивов и религиозных представлений. Как сообщают Геродот (II, 65) и Диодор (I, 83), за убийство птицы можно было поплатиться жизнью. В Древнем Египте сокол-Я. был посвящен солнцу (схематичное изображение этой птицы было иероглифом для бога; образ Я. на льве символизирует мощь Солнца) и выступал как символ мужского принципа, силы, души. Иногда образ Я. использовался в классификациях, связанных с членением воздушного пространства (в Египте Я. соотносился с севером или с восточным ветром; иногда он изображался четырехголовым и соотносился с обозначением четырех направлений /ср. четырех сыновей Гора/; в Древней Греции Я. был одним из двенадцати праведников Солнца; кстати он был атрибутом Аполлона и Геры). Не вполне различимы Я. и орел в некоторых важных мотивах древнеиндийской мифологии. Речь идет прежде всего о принесении птицей *śyena* Индре напитка сомы, похищенного с неба. Но связь Индры с Я. засвидетельствована и более поздним мифологическим сюжетом: спасаясь от преследований Я., голубка укрылась на коленях царя Винары; Я. требовал вы-

дачи голубки, отвергая все предложения царя; но сделка все-таки состоялась — Винара, чтобы спасти от Я. голубку, отрезал кусок своего мяса, равный весом голубке; однако голубка становилась все тяжелее, и Винара был вынужден лечь на весы; в этот момент величайшего самопожертвования Я. объявил, что он — Индра, царь неба, а голубка — бог огня (Агни). Превращение божества, связанного с небом, громом и молнией, в Я. отмечено и в других традициях. В бурятской мифологии Я. украл у дикобраза секрет получения огня и рассказал его богам, которые открыли в свою очередь секрет людям. Весь этот сюжет соотносится с Галта-Улан-тенгри, бурятским богом огня и молнии, насылателем жары и ветров с неба (ср. Ула-Тойон, отчасти Прометей и т. п.). Ястребино-соколиная природа характеризует мифическую иранскую птицу Варагна (ср. авест. *vārəgan*- и под.), воплощающую хварну (см. *фарн*), которая трижды улетала от Йимы (Yašt XIX, 35 и след.), и генетические соответствия и продолжения типа слав. *Рарог*, *рарашек*, птица *Вострогор* (*Вострогот*) и т. п. Я. как образ хищной птицы, в которую может воплощаться Громовержец и его противник, известна и в других традициях. Вообще способность мифологических персонажей или людей оборачиваться Я., как и смешанная ястребино-человеческая природа некоторых из этих персонажей, подчеркивается во многих случаях. У обских угров сыновья Нуми-Торема (как и герои сказок) могут превращаться, в частности, в Я.; Кара́ичо, культурный герой в мифологии индейцев тоба, мбая, кашиха, выступает как Я.; в Океании также известен культурный герой, зачинатель новой традиции, существо ястребино-человеческой природы Тагаро-Я.; в кельтском мифологическом фольклоре Финтан во время потопа превращается то в Я., то в орла, то в лосося. Иногда Я. выступает в связи с некиим универсальным символом Вселенной. Интересен древнескандинавский пример: Я. Ведрфёльнир находится между глазами мудрого орла, восседающего на вершине дерева *Иггдрасиль*. Нередко Я. — посланец богов, возвещающий их волю (напр., у ацтеков), или вообще вещая птица, обладающая знанием будущего (представления туземцев на о. Борнео). Связь Я. с человеком осуществляется и по тотемистической линии. Хорошо известны у индейцев Северной Америки роды Я. (напр., у ирокезов); ханты и манси считают, что Я. — их предок, и этим мотивируют запрет

убивать Я. Вообще табу в связи с Я. распространено очень широко (в частности, многие обозначения Я. являются описательными заменами подлинного табуированного названия). У алтайских народов некоторые роды имеют в качестве эмблематической птицы Я. Так, Абул Гази приводит в «Родословной туркмен» несколько подобных примеров. Мотив Я. используется в именах людей и даже обозначениях особых социальных групп или охотничьих коллективов («люди Я.»), соотнесенных с месяцем соответствующей охоты. В ряде случаев Я. толкуется как воплощение человеческой души (ср. стандартное изображение Я., сидящего на мумии, в Древнем Египте). Образ Я. нередок в фольклоре. Одни из древнейших образцов — басня о Я. и соловье, приписываемая Эзопу, но засвидетельствованная в «Теогонии» Гесиода: схваченный Я. соловей умоляет пощадить его, ссылаясь на то, что он слишком мал, чтобы утолить голод Я.; на это Я. отвечает, что при голоде пойманная маленькая птичка лучше, чем еще не пойманная большая. Известны мотивы о соперничестве или состязании Я. с другой птицей, объясняющие некоторые свойства Я. (ср. маорийскую сказку «Хокиои и ястреб»). Чаще встречаются мотивы с Я., разыгрывающие тему противопоставления большого и хищного маленькому и кроткому (Я. и кукушка, Я. и перепелка, Я. и наседка, Я. и пьяные воробьи и т. п.). Иногда Я. отказывается обманутым (ср. филиппинскую сказку о Я. и дикой кошке, аналогичной известной басне «Ворона и сыр»). Образ Я. хорошо известен в геральдике.

### ЛИТЕРАТУРА

*V. Machek.* Slav. *rarogъ* ‘Würgfalke’ und sein mythologischer Zusammrnhang // Linguistica Slovaca. 3. Bratislava, 1941.
*H. Kees.* Der Götterglaube im Alten Ägypten. B., 1956.
*G. Jobes.* Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. 1. N. Y., 1962: 783.
*J.-P. Roux.* Faune et flore sacrées dans les sociétés altaïques. P., 1966.

**ЯЩЕРИЦА** — важный зооморфный мифопоэтический образ, распространенный в самых разных традициях. В широком плане к классу Я. относятся все рептилии, обладающие лапами («руками»), включая доисторических чудовищ типа ящеров, часто известных в уже сильно трансформированном фантастическом образе, огром-

ных Я. типа игуаны или т. наз. *Monitor Niloticus* (до 1,5—2 метров), почитавшегося уже в Древнем Египте за то, что, как думали, эта Я. уничтожает яйца крокодила; ср. образ Я.-танифы у австралийцев, саламандры и т. п. Основным в мифопоэтическом образе Я. следует считать ее подобие человеку, объясняемое архаичным сознанием как знак родства Я. и человека, их общего происхождения. Особо подчеркивается, что руки человека сделаны по образу лап Я. (ср. известный мотив A 1311.1). Связь человека с Я. нагляднее всего демонстрируется австралийскими данными, в частности, свидетельствующими о том, что Я. может выступать в качестве тотемного животного. Введение обряда инициации и особых операций на теле инициируемого приписывается тотемным предкам, между прочим, Я.-мухоловкам. Согласно австралийским антропологическим мифам, «вечные люди» времен альтьира позже превратились в Я.-мухоловок. Наряду с «вечными людьми» со временем на поверхности суши, выступающей из воды, возникли т. наз. «склеенные люди». До человеческого облика их довел уже после высыхания земли мифологический герой, тотемный предок «ящериц», разделивший эту клейкую массу на части, прорезавший руки и ноги, вылепивший глаза, нос, уши, гениталии и т. п. Существенный мотив появления пола подчеркивается в мифах австралийских диери о бесполых (иногда — двуполых) предках людей, являвшихся в образе черных Я., «доделанных» демиургом Мура-мура до различения мужских и женских особей. У аранда «доделанные» люди превращались в разных тотемных животных и в растения, а те, кто «доделывал» их (два существа Ингамбикула, букв. — ‘самосуществующие’ или ‘из ничего’), — в особую породу Я. Австралийские племена пиндупи (Pindupi) и джуму (Jumu) считают творцом своих предков Пупулу, т. е. Я. Первые человеческие существа были мало расчленены, малоподвижны, не приспособлены к деятельности. Они были близки к человеческим зародышам. Пупула не только «доделал» их, придав им человеческий облик, но и научил их получать огонь, а также предписал им следовать определенным брачным установлениям. Тем самым Пупула-Я. совместил в себе черты творца людей и первого культурного героя. Сходное явление отмечено и у западных аранда, где мифический Мангер-кунгер-кунджа (Manger-kunger-kunja), букв. — ‘Я.’, «доделал» людей и дал им огонь, копья, бумеранги,

щиты, чуринги, научил татуировке. У северных аранда существует представление о том, что первый человек был Я.; он был очень гибок и не мог ходить по земле; греясь на солнце, человек-Я. производил из своего тела других Я., каждый раз отмечая свое подобие с ними. Лишь позже эти Я. научились принимать вертикальное положение и ходить как люди. Впрочем, у аранда Я выступают не только в мифах, приуроченных к земле, но и к небу. Запрет на убийство Я. (несмотря на то, что нередко их укус считают ядовитым) категоричен («Я. можно убивать, только если небо упадет на землю»; ср. веру в то, что убивший Я. должен сам умереть в том же году). В некоторых традициях Я. принимает участие в творении Вселенной или земли. Иногда божество земли принимает облик Я. Так, батакская богиня, покровительница земледелия *Бораспати ни Та́но* (Суматра, Зап. Индонезия) выступает в виде Я. Несколько иной вариант представлен в шумеро-аккадской мифологии: супруг-возлюбленный богини плодородия и любви Инанны Думузи, предчувствуя свою гибель, возвещенную ему во сне, пытается избегнуть демонов подземного царства, обернувшись Я. (или газелью). В мифологическом и сказочном фольклоре обских угров способностью принимать облик Я. обладают и некоторые сыновья высшего божества *Нуми-Торема*, и отдельные персонажи (герои сказок). Наконец, нередки представления о том, что души умерших людей превращаются в Я. (особенно ярко эта идея выражена у маори; ср. австралийский этиологический миф-сказку о превращении в Я. убитого за воровство пищи мальчика Валлу-барла, давшего Я. свое имя). Во многих традициях подчеркивается связь Я. с богами, прежде всего небесными и особенно с Громовержцем. Иногда эта связь реализуется в мифологическом мотиве грома и молнии, от которых раскрываются яйца Я. (ср. *Гбаде* в дагомейской мифологии); в Микронезии Я. специально содержат в закрытом месте, считая, что они обладают властью над громом и молнией. В других случаях божество поражает Я. (ср. образ Аполлона-Сауроктона, букв. — ‘ящерицеубийца’, отраженный в известной статуе Праксителя /сохранилась римская копия/; Я. была одним из священных животных Аполлона). Еще один мотив, в котором Я. связаны с мифологическим персонажем, посвящен происхождению Я. и других хтонических животных из огня, в котором сжигается злокозненный персонаж (в кетской сказке герой

Хасынгет бросает злокозненную Дотетэм в костер, из пламени которого возникают Я.). Наконец, известны (хотя и значительно реже) примеры, когда злое божество создает Я. с целью нанесения вреда (древнеиранский Ангро Манью сотворил гигантскую Я., чтобы уничтожить дерево жизни, растущее среди моря Воурукаши; характерно, что в зороастризме с Я. связаны отчетливо отрицательные ассоциации; в более поздней иранской традиции отмечен мотив спасения дэвов на Я. и змеях; в старом Китае Я. включали в классификационную группу «пять гадов»: чтобы предотвратить связанное с ними зло, принимался ряд мер, в частности, их изображения отпечатывали на ритуальных печеньях, изготовлявшихся в день «праздника дракона» 5-го числа 5-го месяца). Гораздо чаще Я. выступает как инкарнация положительного божества (иногда — очень высокого ранга) или его посланница на землю, посредница между ним и людьми. Поэтому появление Я. вблизи человека часто истолковывается как некое предзнаменование: иногда — близкой смерти (ср. появление большой игуаны в доме на Филиппинах или присутствие при потере Я. своего хвоста у манси), чаще — зачатия и скорого рождения. В Малайе считают, что Я. приносит младенцев и заставляет души войти в их тела. Центрально-американские индейцы мискито (Гондурас, Никарагуа) убеждены, что женщина забеременеет, если Я. «лупалила» (особый вид) окажется на женской одежде (у манси, чтобы женщина успешнее разрешилась от родов, ей кладут на живот Я.; в Эльзасе считают, что женщина станет искусной рукодельницей-портнихой, если по ее руке пробежит Я.). Особый культ Я, известен в Океании: их почитают как сакрально отмеченные существа, уважением окружен «царь Я.» Моко; кое-где изготовляют изображения богов — покровителей дома в виде Я.; на Таити Я. — тени богов или их воплощения (ср. Моотеа, божество лунного неба, имеющее облик Я.); верят, что Я. — обиталище внешней души и т. п. Божество-Я. отмечены и в других традициях (напр., у шиллуков Белого Нила). С Я. связывается и любовная магия (ср. использование Я. как афродизиастического средства; так, в Аравии считалось, что держание Я. в руке не только возбуждает половую силу, но и излечивает от импотенции; широко обращаются к Я. в индийской любовной магии). Глубоким проникновением в мифопоэтические представления о Я. является мотив превращения Зевса в Я. с целью

соблазнения нимфы в трагедии И. Анненского «Фамира-кифарэд». Расположенность Я. к человеку (она слушает его, понимает речь, смотрит в глаза и т. п.) проявляется и в том, что она предупреждает его об опасности, особенно со стороны животных хтонического типа — змей (ср. известный у румын мотив разрыва брака Я. и змеи, после чего появление Я. стало расцениваться как указание на близость змеи; в австралийской сказке объясняется, как ядовитость перешла от игуаны к черной змее и почему змея не может причинить вреда игуане), крокодилов и т. п. Поэтому Я. берегут, за ними ухаживают, иногда (как в Нигерии) специально кормят и выпускают на волю в ситуации опасности. Вместе с тем кое-где в Австралии, на Целебесе и т. д. Я. убивают, видя в них воплощения колдунов, злых духов или причину болезней и смерти. Живучесть Я., ее способность к регенерации нередко мотивируется в фольклоре (ср. этиологические объяснения хвоста Я.: он заимствован у змеи /A 2247; A 2378.1.8/ и др.). Особе внимание привлекают в мифопоэтических представлениях большие Я.: нередко они выводятся из драконов (B 11.2.1.2); в ряде случаев слепота больших Я. объясняется тем, что они когда-то выбрали способность наносить ядовитые укусы (A 2332.6.2 [Я. — талисман, помогающий при слабом зрении]) и т. п. Известны мотивы небесного ящера (таков был образ владыки мира Ицамны у древних майя; его имя, собственно, и означало ‘небесный ящер’; он изображался изрыгающим из пасти поток воды). Вместе с тем ящер драконообразной природы выступает и в разных филиациях т. наз. основного мифа, в частности, в мотиве предполагаемого брака (ср. русскую детскую игру «Ящер», известную чаще в искаженной форме: *Сиди, сиди*, *Яша* /= *Ящер*/ *под ореховым кустом*… с дальнейшим выбором: *Где твоя невеста, как ее зовут?*), который обычно нарушается героем. У маори огромную танифу, похитившую женщину, заманивают и предают сожжению; впрочем, ее хвост уцелел, и из него произошли обыкновенные Я. (мотив брака юноши и Я. или рождения среди детей дочери-Я. известен в Микронезии). Образ ящера получил довольно подробное отражение в мифах и изобразительном искусстве.

Трансформацией темы живучести Я. и ее регенерационных способностей следует считать мифопоэтический образ саламандры, не горящей в огне (символ абсолютной надежности, полной гаран-

тии). Я. — нередкий герой животных сказок: Я. и змея, Я. и акулы (маори), Я. и лягушки (Филиппины), Я., лань и обезьяна (Бирма) и т. п. Есть сказки о дружбе Я. с человеком иногда нарушаемой («Я. и музыкант» в Белоруссии и др.). У индейцев Калифорнии распространен мотив спора межу Я. и койотом о «человеческой» руке Я. Символические значения Я. — добрая воля, здоровье, регенерация, безопасность, гарантия, благочестие, гибкость, упругость, военное искусство. Представление о том, что Я. рожает потомство через рот, объясняет символическое толкование образа Я. как Логоса, божественной мудрости. В символике сновидений Я. — недоверие, сомнение. Атрибут Афины, Минервы, Девы Марии (в христианской символике Я. — просвещающая сила Евангелия). Я. впряжена в колесницу Гермеса и Меркурия. В Древнем Египте Я. символизировала плодородие, плодовитость. В некоторых шаманских традициях подчеркивается связь шамана с Я. (ср. у кетов). Иногда Я. — помощник шамана (ее изображения нередки на предметах шаманского культа). В ряде случаев предлагаются сюжетные мотивировки этой связи.

**ЛИТЕРАТУРА**

*A. W. Howitt.* The Native Tribes of South-East Australia. L., 1904.
*T. G. H. Strehlow.* Aranda Traditions. Melbourne, 1947.
Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mhythology, and Legend. 2. Chicago, 1952: 637—638.
*G. Jobes.* Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. 2. N. Y., 1962: 1004.
*A. W. Reed.* Myths and Legends of Maoriland. Wellington, 1961.
*Idem.* Treasury of Maori Folklore. Wellington, 1962.
*Idem.* Maori Legends. Wellington, 1972.

***Владимир Николаевич Топоров***

МИФОЛОГИЯ

Статьи для мифологических энциклопедий

Том 2

Научный редактор Г. Бондаренко

Оригинал-макет подготовлен И. Богатыревой
Оформление переплета С. Жигалкина

Подписано в печать. Формат 60×90 1/16.
Бумага офсетная № 1, печать офсетная, гарнитура Таймс.
Усл. п. л. 35,5. Тираж 400. Заказ №

Издательство «Языки славянской культуры».
№ госрегистрации 1037739118449.
Phone: **959-52-60** E-mail: **Lrc.phouse@gmail.com**
Site: **http://www.lrc-press.ru, http://www.lrc-lib.ru**

*

Оптовая и розничная реализация — магазин «Гнозис».
Тел.: +7 (499) 255-77-57, e-mail: gnosis@pochta.ru
Костюшин Павел Юрьевич (с 10 до 18 ч.).
Адрес: Москва, Турчанинов пер., д. 4